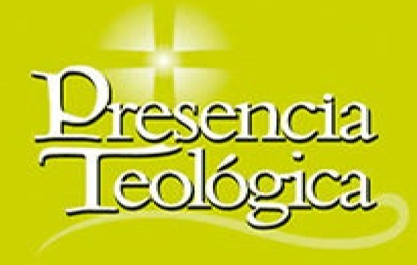
Walter Kasper

La Iglesia de Jesucristo





Walter Kasper

La Iglesia de Jesucristo

Escritos de eclesiología 1

***

Obra Completa de Walter Kasper
Volumen 11

Sal Terrae

Título del original:
Die Kirche Jesu Christi.
Schriften zur Ekklesiologie I.
Walter Kasper - Gesammelte Schriften – Band 11

Edición a cargo de
George Augustin y Klaus Krämer

Con la colaboración del
Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania)

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor Perona
Ramón Alfonso Díez Aragón

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Imprimatur:
† Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
22-07-2013

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2096-1

Prólogo

La Iglesia de Jesucristo. Así estaba previsto que se titulara el libro que quería escribir hacia el final de mi época académica. La llamada que me llevó de la actividad docente universitaria al servicio eclesiástico en sentido estricto imposibilitó la realización de este plan. Sin embargo, el tema no dejó de rondarme en la cabeza y me acompañó durante todo el tiempo en que primero fui obispo de una diócesis grande y viva y luego, en los últimos años, me dediqué al servicio de la Iglesia universal y a fomentar la unidad ecuménica de la Iglesia. En estos dos decenios de «eclesiología práctica», la pregunta por la Iglesia y su futuro incluso ha adquirido para mí una importancia del todo nueva.

Por eso, en el presente volumen no he querido recoger solo una serie de artículos escritos a lo largo de los decenios precedentes, sino que también les he antepuesto un esbozo de eclesiología que, debido a otros múltiples compromisos, con gran esfuerzo he conseguido elaborar en los últimos meses[1]. En él he tenido que concentrarme en lo esencial; no podía abordar todas las cuestiones eclesiológicas ni, menos aún, hacer un balance global de la copiosa bibliografía publicada recientemente. Falta sobre todo el tratamiento de los diversos ministerios de la Iglesia; a ello se dedicará un volumen específico.

El esbozo de eclesiología y las demás contribuciones reunidas en este volumen reflejan décadas de reflexión teórica sobre la Iglesia, pero también un largo camino con y en la Iglesia, a lo largo del cual he podido acumular numerosas experiencias de cómo es la vida de la Iglesia, tanto entre nosotros como en otros países, en otras culturas, en otros continentes. Estas experiencias eclesiales en modo alguno han empañado la alegría que me causa la Iglesia; antes al contrario, la han hecho más madura y profunda. Así, espero que los ensayos de este volumen transmitan también a muchas personas una comprensión más honda de la Iglesia y, sobre todo, complacencia y deleite en la Iglesia y que, de ese modo, puedan contribuir a su renovación en el Espíritu de Dios en el todavía incipiente siglo XXI.

La selección y edición de los artículos que componen este volumen, hasta ahora publicados solo de forma dispersa, ha costado un gran esfuerzo tanto a los editores del volumen y a sus colaboradores como a la editorial. Por eso, desearía manifestar mi sincero agradecimiento al catedrático Dr. George Augustin y al prelado Dr. Klaus Krämer, por una parte, y al Dr. Bruno Steimer y al Dr. Peter Suchla, de la editorial Herder, por otra. Pero también a mi hermana, la catedrática Dra. Hildegard Kasper, por la revisión del esbozo de eclesiología, así como a cuantos han contribuido a hacer posible esta publicación.

Roma, en la fiesta de la Resurrección del Señor, 2008
† CARDENAL WALTER KASPER

[1]. Cf. «La Iglesia de Jesucristo: en camino hacia una eclesiología de comunión», reimpreso en el presente volumen, 15-120.

CAPÍTULO 1.

La Iglesia de Jesucristo: en camino hacia una eclesiología de comunión

---

I. Mi propio camino en la eclesiología

Puede parecer sorprendente iniciar el camino hacia una eclesiología renovada describiendo el camino recorrido por uno mismo en la eclesiología. Al proceder así, soy consciente, por supuesto, de que ni la eclesiología ni la teología en general se nutren primordialmente de experiencias subjetivas, sino de fuentes «objetivas», no ante todo de experiencias eclesiales personales, sino de la experiencia común de la Iglesia del pasado y del presente.

Con todo, nadie es una hoja en blanco. Todo tratamiento del tema «Iglesia» que no se limite a describir la Iglesia histórica o sociológicamente desde fuera, sino que más bien dé razón de la fe y de la vida en y con la Iglesia, está ineludiblemente marcado también por la experiencia eclesial de la persona. Así, no pretendo escribir de la Iglesia como de una realidad que nada tiene que ver conmigo, sino de la Iglesia en la que vivo y con la que vivo, de la Iglesia en la que me siento en casa, de la Iglesia a la que amo a pesar de sus debilidades y de algunas decepciones y por la que me comprometo con todas mis fuerzas.

Mi experiencia personal de la Iglesia tiene una larga y variada historia. Incluye la experiencia de la vida eclesial con anterioridad al concilio Vaticano II durante mi época juvenil y universitaria, así como durante mis primeros años de sacerdote; lleva la impronta de los movidos y emocionantes tiempos del concilio y del posconcilio; a ella pertenece asimismo mi prolongada actividad como profesor de teología en Alemania y en el extranjero, pero también los diez años de obispo en una diócesis alemana grande y multiforme y de presidente de la Comisión para la Iglesia universal de la Conferencia Episcopal de Alemania. A ello se añaden en estos últimos nueve años la experiencia de la Iglesia universal que estoy viviendo en Roma y la responsabilidad en lo concerniente a la más abarcadora unidad ecuménica, con múltiples contactos con todas las Iglesias no católicas y comunidades eclesiales.

En todos los estadios, estas actividades han estado vinculadas con tareas pastorales concretas; con estancias en universidades alemanas y extranjeras; con múltiples viajes a las Iglesias locales de otros continentes, donde me he encontrado con muchas situaciones de pobreza y miseria; y más tarde con visitas a Iglesias no católicas y comunidades eclesiales del mundo entero. En todos estos numerosos viajes siempre me he sentido al

principio como obispo responsable de las obras eclesiales (Misereor, Adveniat, Renovabis) y más tarde como responsable católico del ecumenismo en el mundo entero, nunca como diplomático de la Iglesia, en contra de lo que algunos opinaban. He querido ser lo que desde el principio deseé ser, a saber, párroco. Nunca ha dejado de interpelarme la expresión de Yves Congar: «*Vaste monde, ma paroisse*» (El mundo entero es mi parroquia).

Así, he tenido ocasión de experimentar de primera mano la Iglesia del mundo entero en toda su diversidad y vitalidad, pero también con sus dificultades y problemas. En estas experiencias se refleja en individual refracción algo del camino y la realidad, de los resurgimientos espirituales y de las conmociones, de las alegrías y las tribulaciones de la Iglesia en el siglo XX y a comienzos del XXI. En mi historia personal se reflejan aspectos de la historia de la Iglesia y de la teología del último medio siglo y algunos años más. En todo este tiempo he tenido ocasión de experimentar cómo late el corazón de la Iglesia.

1. Preparación a través de los movimientos de renovación preconciliares

En la infancia y juventud, así como en mi época de estudiante universitario y durante los primeros años de sacerdote, experimenté en mi familia, en el seminario y en la parroquia lo que hoy a menudo se denomina la Iglesia de masas (*Volkskiche*) preconciliar. En modo alguno fueron, como quizá crean algunos, experiencias negativas de estrechez de miras y falta de libertad; al contrario, me sentía en casa en la Iglesia y en el ritmo del año litúrgico. El distanciamiento del nacionalsocialismo en virtud de la educación recibida en la casa paterna fortaleció la identificación con la Iglesia, de suerte que en esta época poco a poco fue madurando la decisión de ser sacerdote.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, ya a través de la asociación «Bund Neudeutschland», participé además en la fase tardía del movimiento juvenil extendido por todo el país. En el periodo de entreguerras, este movimiento había preparado, conjuntamente con el movimiento litúrgico y el movimiento bíblico, así como con el incipiente movimiento ecuménico, mucho de lo que más tarde se abrió paso en toda la Iglesia merced al concilio. La famosa frase de Romano Guardini: «La Iglesia despierta en las almas»[1], caracteriza este resurgimiento y, con él, el estado básico de ánimo eclesial de toda una generación. Se anunciaban el siglo de la Iglesia y una nueva primavera eclesial.

Algunas obras de Romano Guardini, en especial *Los signos sagrados* (orig. 1922) y *El Señor* (orig. 1937), ejercieron ya pronto una influencia determinante. Durante mi época de estudiante de secundaria me entusiasmaron los *Hymnen an die Kirche* [Himnos a la Iglesia] de Gertrud von Le Fort (orig. 1924); en aquellos años devoré sus relatos, así como los de Werner Bergengruen, Reinhold Schneider y otros autores, que a la sazón eran considerados «literatura cristiana». Una vivencia especial fue mi primera participación en una audiencia papal inmediatamente después de aprobar el examen final de enseñanza media (*Abitur*), en la primavera de 1952, cuando unos veinte jóvenes de la

flamante República Federal de Alemania fuimos recibidos en audiencia privada por Pío XII, un papa que entonces gozaba de máximo prestigio en Alemania.

Gracias a esta preparación en modo alguno experimenté el concilio Vaticano II (1962-1965) –que a menudo era calificado de concilio de la Iglesia sobre la Iglesia– y las reformas posconciliares como ruptura, sino que todo ello lo acogí con satisfacción como un paso adelante en el camino que interiormente llevábamos ya tiempo recorriendo, más aún, que inconscientemente esperábamos. En efecto, aunque su convocatoria el 25 de enero de 1959 por el papa Juan XXIII supuso una sorpresa, el concilio en modo alguno cayó del cielo ni nos sobrevino sin más; durante largo tiempo había sido preparado teológicamente por los movimientos de renovación del periodo de entreguerras y espiritualmente en el corazón y el pensamiento de numerosos católicos.

2. Impronta teológica durante los estudios universitarios

Para la renovación conciliar me prepararon sobre todo los estudios de teología, que, a excepción de un semestre en Múnich, realicé en Tubinga (1952-1956) y que implantaron en mí de manera permanente el amor por la filosofía y la teología. Después de un año como vicario parroquial en Stuttgart, me fue permitido profundizar en el conocimiento de la teología como profesor repetidor en la *Wilhelmsstift*, el seminario católico de Tubinga (1958-1961), y luego como profesor ayudante en la facultad de teología católica de esa misma localidad (1961-1964).

Muchos quizá duden de que el estudio de la teología justamente en Tubinga pueda traer algo bueno para los sentimientos eclesiales de quien allí lo realiza. En ocasiones ha llegado a ser casi una moda citar a Vladimir Soloviev, quien afirmó en su día que el Anticristo sería doctor honoris causa por la facultad de teología de Tubinga[2]. Pero quien solo sabe eso de Tubinga nunca ha conocido la Tubinga de Hölderlin, Schelling, Hegel, Mörike y Uhland. En la facultad de teología protestante, de tan rica tradición, tuvimos ocasión de escuchar a Helmut Thielicke, Gerhard Ebeling y otros conocidos teólogos. En aquellos días, la teología católica que se hacía en Tubinga no era ni una neoescolástica anquilosada ni tampoco estaba inficionada por el espíritu de un banal liberalismo; lo que la animaba era más bien el espíritu –inspirado por los padres de la Iglesia– de la tradición viva de la Escuela Católica de Tubinga del siglo XIX, tal como especialmente la personificaron Johann Sebastian Drey y Johann Adam Möhler[3]. Ya en el siglo XIX, estos autores influyeron mucho más allá de Tubinga, incluso en Francia, Inglaterra, Roma y Rusia; y todavía hoy siguen siendo influyentes.

Mi maestro Josef Rupert Geiselmann nos familiarizó con la concepción de la Iglesia de Johann Adam Möhler. El teólogo fundamental Heinrich Fries y, en el semestre que pasé en Múnich, Gottlieb Söhngen nos introdujeron en el pensamiento de John Henry Newman. Tanto Möhler como Newman son tenidos con razón por renovadores de la conciencia eclesial en el siglo XIX y precursores de la eclesiología del siglo XX[4]. Siendo aún estudiante leí con entusiasmo *La esencia del catolicismo* de Karl Adam, un

representante de la Escuela de Tubinga más próximo a nosotros en el tiempo. Ese libro, publicado en 1924 y reeditado y traducido en múltiples ocasiones y a numerosas lenguas, marcó y entusiasmó a toda una generación de sacerdotes y laicos.

Así, desde mis años de estudiante en Tubinga he estado familiarizado con una viva visión tanto histórica como cristológica y pneumatológica de la Iglesia y la teología. A partir de entonces siempre he sido consciente de lo mucho que debo al pensamiento eclesiológico de la Escuela de Tubinga, en especial a Johann Adam Möhler[5].

En mi tesis doctoral sobre *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule* [La doctrina sobre la tradición en la Escuela de Roma, 1962] logré mostrar que ya en el siglo XIX entre Tubinga y Roma no solo existieron conflictos, sino que la positiva irradiación de Möhler sobre la teología romana –y no solo sobre ella– conllevó una asombrosamente amplia influencia de su visión de la Iglesia y la tradición en Newman e incluso en autores franceses y rusos (Chomjakov, Soloviev). A través de la Escuela de Roma llegué a Matthias Josef Scheeben y su obra *Misterios del cristianismo* (orig. 1865), que a la sazón era tratada como una suerte de recomendación secreta para quienes buscaban un alimento teológico más exigente.

Esta temprana impronta fue la razón por la que el tema que originariamente elegí para mi tesis de habilitación, a saber, investigar los comienzos de una eclesiología autónoma en algunos autores de finales de la Edad Media, como Jacobo de Viterbo, Juan de Ragusa y Juan de Torquemada, apenas me atraía. La eclesiología de estos autores, elaborada en confrontación con el conciliarismo tardo-medieval, era más una jerarcología que una eclesiología. Por eso, tras una extensa conversación con Yves Congar en Estrasburgo, abandoné el tema.

En cambio, un temprano trabajo sobre las *Quaestiones disputatae de veritate* de Tomás de Aquino, que había sido premiado en un concurso, ejercía una permanente influencia sobre mí. Gracias a él me familiaricé ya pronto con la escolástica de la Alta Edad Media. A ello me ayudó asimismo el libro de Edith Stein *Ser finito y ser eterno* (orig. 1950), que por casualidad cayó en mis manos en la biblioteca. Tomás de Aquino cobraría más tarde creciente importancia para mi propio pensamiento teológico, también por lo que atañe a la eclesiología[6].

La esencia de la celebración de la eucaristía, que constituye el centro y la cima de la vida eclesial, me fue desvelada ya durante mi época de estudiante de teología sobre todo por el libro de Josef Andreas Jungmann *Missarum Solemnia* (orig. 1949). Esta obra básica de historia de la liturgia me abrió una vía de acceso histórico a la intelección de la eucaristía, suscitando además en mí comprensión y respeto ante el misterio eucarístico. Esta lectura me descubrió al mismo tiempo el sentido de las reformas litúrgicas, que no deberían suprimir ni destruir el rito de la Iglesia latina, sino más bien expresar de manera más transparente la estructura esencial del acontecimiento litúrgico. Deberían enriquecer la liturgia por medio de un mayor número de lecturas bíblicas, propiciar la viva participación de la comunidad y, dando más relieve a la epíclesis, hacer valer la

estructura epiclética de los sacramentos –en especial la eucaristía– y, con ella, su carácter de misterio del que el ser humano no puede disponer[7].

Y aún hubo otras influencias adicionales. Cuando en 1960, justo antes del concilio, Hans Küng llegó a Tubinga como catedrático, me impresionó su estilo, que me resultaba fresco, así como algunos aspectos de su escasamente convencional modo de concebir la Iglesia y de sus propuestas de reforma; entre nosotros se desarrolló una buena colaboración personal. Pero la manera en que intentaba imponer sus ideas, por así decir, en solitario y en creciente conflicto con el papa y los obispos hizo que ya pronto surgieran en mí ciertas reservas. A mantener el equilibrio contribuyó también el hecho de que yo era al mismo tiempo profesor ayudante tanto de Hans Küng como de Leo Scheffczyk, un teólogo profundamente eclesial, de gran precisión teológica y de una integridad como rara vez se encuentra. Me dio mucha alegría que ambos fuéramos incorporados al colegio cardenalicio el mismo día del año 2001.

De Karl Rahner aprendí a diferenciar lo permanentemente válido de lo devenido de forma históricamente contingente, a fin de reconocer así en la tradición perspectivas para el futuro. Todavía recuerdo cómo compré el primer volumen de sus *Escritos de teología* (orig. 1954); tanto me fascinó el ensayo «Sobre el problema de la evolución del dogma», que comencé a leerlo aún en plena calle. Mucho de lo que yo buscaba como joven estudiante estaba en este artículo, pensado, eso sí, con mayor profundidad y claramente formulado. A ello se sumaron las lecturas de teólogos franceses de la entonces llamada *nouvelle théologie*, sobre todo Henri de Lubac e Yves Congar, a los que debo una aportación decisiva para mí. No solo me beneficié de su extraordinario conocimiento histórico de los desarrollos de la eclesiología tanto patrística como moderna, sino que de ellos aprendí también un profundo amor a la Iglesia y su misterio.

Del espíritu de la Escuela Católica de Tubinga devino determinante para mí una visión enraizada en la patrística e históricamente dinámica de la Iglesia y su tradición. Johann Sebastian Drey habló de la «transmisión de la fe al presente siempre nuevo»; mi maestro Josef Rupert Geiselmann plasmó este espíritu en un libro significativamente titulado *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung* [Fe viva desde la tradición consagrada] y, animado por el mismo espíritu, singularizó como tarea fundamental de la pastoral el edificar de forma viva la Iglesia hacia el futuro[8]. Esto anticipa lo que más tarde los papas Pablo VI y Juan Pablo II denominarían programáticamente «nueva evangelización». Este aspecto pastoral se convirtió en algo fundamental para mí en los años en que ejercí de obispo (1989-1999)[9].

De ese modo, los términos «conservador» y «progresista», que durante el concilio y después de él se convirtieron en sendos tópicos, nunca constituyeron para mí una disyuntiva razonable; y siempre me he negado a dejarme comprometer con uno u otro bando. Esto tuvo como consecuencia que ocasionalmente encontrara desconfianza por ambas partes. Pero ya los antiguos miembros de la Escuela de Tubinga se entendieron a sí mismos como pensadores independientes; así, también yo intenté pensar por mí

mismo, en ocasiones incluso con la testarudez propia de los suabos, y seguí mi propio camino. Estaba convencido de que toda teología ha de ser conservadora en el sentido de que no puede por menos de conservar y desplegar de forma viva la tradición apostólica tal como esta ha sido transmitida a través de la historia. Sin embargo, la tradición no puede ser conservada cincelándola en fórmulas pétreas, sino únicamente comunicando de forma viva la fe recibida, traduciéndola en nuevos planteamientos y transmitiéndola al futuro. Bajo este punto de vista, la hermenéutica que Hans Georg Gadamer propone en *Verdad y método* (orig. 1960) me ayudó a precisar en dos tempranas publicaciones el método de la teología dogmática[10].

Con todo ello había adquirido, pues, todo lo contrario de un bagaje académico liberal; aunque más tarde en ocasiones me intentaron colgar el sambenito de liberal, siempre me he considerado a mí mismo ubicado, conforme al espíritu de la Escuela Católica de Tubinga, en el centro de la teología católica.

3. La permanente relevancia del concilio Vaticano II

La experiencia del concilio Vaticano II (1962-1965) se convirtió para mí en una experiencia eclesial determinante y en un punto de referencia fijo y permanente. La convocatoria del concilio por el papa Juan XXIII supuso una auténtica sorpresa. Cuando se inauguró el concilio en 1962, yo acababa de cumplir veintinueve años y me encontraba redactando mi tesis de habilitación. Fue un tiempo fantástico, que los jóvenes teólogos de hoy en modo alguno pueden imaginar. Fuimos testigos de cómo la antigua y venerable Iglesia mostraba una vida nueva y juvenil, de cómo abría de par en par sus puertas y ventanas y se embarcaba en el diálogo con otras Iglesias, con otras religiones, con la cultura moderna; era una Iglesia que resurgía, pero sin repudiar ni negar su tradición, sino manteniéndose fiel a ella e intentando hacerla fecunda para el camino hacia el futuro. Sigo estando convencido de que los dieciséis valiosísimos documentos del concilio son la brújula para el camino de la Iglesia en el siglo XXI.

Entretanto está justificada, sin embargo, la pregunta: ¿qué defiende este concilio, el cual se entiende a sí mismo como un concilio pastoral, qué comprensión del concilio es la determinante? Esta pregunta se suscitó ya pronto y todavía hoy no se ha agotado la discusión en torno a ella[11]. En el fondo, en la actual recepción del concilio se prolongan con otros medios los debates conciliares entre los entonces «conservadores» y los entonces «progresistas». Así, la controversia se condensa en la pregunta: ¿qué es lo determinante: la letra o el espíritu del concilio; los acentos nuevos y señalizadores de futuro o la tradición, de la que el concilio se nutre en abundancia; los documentos del concilio o el concilio como acontecimiento?

Mi propia hermenéutica del concilio Vaticano II está signada por el pensamiento evolutivo de los grandes maestros de la Escuela de Tubinga. Parte de que la Iglesia es la misma en todos los siglos y en todos los concilios. Por eso nunca pude entender el Vaticano II como una ruptura y como comienzo de una nueva Iglesia. Eso contradiría de

plano la autocomprensión del concilio y su consciente y deliberado enraizamiento en la tradición, incluido el Vaticano I[12]. Pero «continuidad» no quiere decir despliegue lineal, ya lógico, ya orgánico. Como mostró John Henry Newman al hilo de numerosos ejemplos, la tradición viva, a pesar de la continuidad de los principios, incluye desarrollos, definiciones –junto a su recepción creativa– e inculturaciones de uno y el mismo mensaje apostólico, todo lo cual es a menudo complicado y complejo[13].

Por eso, cuando se habla de una hermenéutica de la reforma por contraposición a una hermenéutica de la ruptura[14], tal hermenéutica de la reforma no puede ser entendida de manera minimizadora en el sentido de una evolución y aplicación lógica u orgánica. Ninguna evolución lineal y orgánica conduce del *Syllabus* (1864), con su repudio de ideas modernas, incluida la libertad religiosa, a los documentos conciliares *Gaudium et Spes* y *Dignitatis Humanae* (1965), que asumen de modo crítico-constructivo cabalmente tales ideas; como tampoco de la encíclica *Mortalium animos* (1928), con su rechazo del movimiento ecuménico, al Decreto conciliar de *ecumenismo Unitatis Redintegratio* (1964), que califica el movimiento ecuménico de impulso del Espíritu Santo. De unos documentos a otros existe en ambos casos un salto cualitativo. Esto vale con mayor razón aún de la manera en que el concilio reinterpreta (cf. LG 14-16) el antiguo axioma «*Extra ecclesiam nulla salus*» (cf. DH 802, 875 y 1381). Una interpretación meramente retrógrada hace a los textos conciliares tan poca justicia como una interpretación unilateralmente progresista; los textos conciliares deben ser puestos de relieve en cuanto tradición viva por lo que respecta tanto a su inserción en la tradición de todos los concilios como a los impulsos que ofrecen para caminar hacia el futuro. En este sentido me parece que el potencial de futuro del concilio no está ni mucho menos agotado.

Según esto, «reforma» no significa solo retrotraerse al origen o a una forma previa de la tradición tenida por auténtica, sino también renovación con el propósito de traer a nuestro presente lo antiguo y originario y actualizarlo en el hoy. Eso es lo que sugirió el papa Juan XXIII con el término *aggiornamento*, tan famoso como difícil de traducir. En esta comprensión de la renovación resuena la comprensión bíblica de «nuevo» en el sentido de novedad escatológica gratuita e inderivable. Tal renovación es obra del Espíritu Santo: en la rememoración (*anámnēsis*) que él lleva a cabo no solo reproduce el origen apostólico, sino que lo actualiza y mantiene joven, introduciendo al creyente en toda su verdad (cf. Jn 16,13). En este sentido desearía yo hablar de un concilio de la renovación y de una hermenéutica de la renovación.

El concilio no quería una Iglesia nueva, pero sí una Iglesia espiritualmente renovada por la vía de la santificación personal y la reforma institucional. Según Ireneo de Lyon, es obra del Espíritu Santo mantener la tradición siempre joven y fresca como una rosa (cf. *Adv. haer.* III,4,2). De ahí que la pregunta por la hermenéutica del concilio sea, al igual que toda hermenéutica teológica y toda eclesiología, un problema de pneumatología. De ello trataremos por extenso cuando hablemos de la Iglesia como sacramento del Espíritu.

4. Controversias posconciliares

Con la orientación y el equipamiento teológicos descritos en los apartados anteriores me encontré confrontado justo al comienzo de mi época como joven profesor de dogmática con el a menudo tempestuoso debate posconciliar sobre las reformas y las controversias de él derivadas, primero en Münster de Westfalia (1964-1970) y luego en la familiar Tubinga (1970-1989). En Münster conocí en la Facultad de Teología Católica a Johann Baptist Metz y al entonces catedrático Joseph Ratzinger. Años más tarde me convertí en el sucesor de Joseph Ratzinger en la cátedra de Teología Dogmática de Tubinga. Ya entonces se le consideraba una estrella teológica ascendente: participó decisivamente en la elaboración de la eclesiología conciliar y, tras el concilio, publicó determinantes comentarios de los documentos conciliares. En el posconcilio contribuyó de manera crucial, mediante publicaciones muy respetadas, a la clarificación y al desarrollo de la eclesiología conciliar. Así, el tiempo que pasé en Münster fue para mí un periodo interesante y estimulante.

Sin embargo, en medio del cambio radical que siguió al concilio y del conflicto de opiniones de aquellos días, cuando el profesorado de teología católica con frecuencia parecía no tener ya las cosas claras y el *sentire ecclesiam* a menudo sufría considerable menoscabo o incluso desaparecía, no siempre era fácil encontrar el propio camino y recorrerlo con decisión, con frecuencia entre dos frentes, intentando mediar al mismo tiempo entre tales rígidos frentes en la medida de lo posible[15]. Me ayudó gozar de la confianza de mis obispos diocesanos Carl Joseph Leiprecht y luego Georg Moser y de la del obispo de Münster y más tarde cardenal Joseph Höffner, así como de la de los cardenales Julius Döpfner y Hermann Volk, a los que traté en diversos contextos y a los que me une una perdurable deuda de gratitud.

Al principio se plantearon cuestiones pastorales. Merced a la participación en los sínodos de Wurzburgo (1971-1975) y Rottemburgo (1985-1986) tuve ocasión de conocer más de cerca las necesidades y preocupaciones pastorales concretas. Es probable que, a ojos de algunos, ninguno de estos dos sínodos sea hoy la mejor recomendación. De hecho, con la distancia se ven algunos puntos de manera más matizada; a pesar de ello, a ninguno de estos procesos asamblearios se les puede negar el sincero esfuerzo por encontrar soluciones pastorales responsables en aquellos tempestuosos años. Fueron sínodos en el sentido originario del término griego sýnodos: comunidad de camino en una Iglesia que se halla en movimiento y que se entiende a sí misma como comunidad de camino y esperanza. Este camino ha seguido siendo recorrido desde entonces; la Iglesia no se ha quedado anclada en la situación en que se encontraba el debate en aquellos años: se han añadido aspectos clarificadores y profundizadores.

A la sazón, el término «pastoral» había adquirido notoriedad gracias sobre todo al concilio pastoral holandés (1966-1970). Pero, por desgracia, degeneró con demasiada frecuencia en un eslogan. Algunos pensaban que actuar pastoralmente significaba no

tomarse demasiado en serio «lo concerniente a los principios» y saltarse «lo doctrinal» a la torera. Para escapar de este olvido de la verdad, busqué una solución teológicamente reflexionada, que creí encontrar con ayuda del principio de epiqueya y del principio ortodoxo-oriental de economía. Según Tomás, la epiqueya no elimina la justicia; se trata más bien de la justicia superior, de la norma superior (cf. S. th. II/II 120, 2); también cabría denominarla la verdad concreta. No abdica de los principios, pero se toma en serio la singularidad de cada persona concreta y cada situación concreta. Por eso no quiere considerar ni tratar a la persona concreta solo como un «caso» sujeto a un principio o ley general sin tener en cuenta su específica situación existencial[16].

Así pues, la actitud pastoral es algo más que táctica astutamente calculadora; es prudencia pastoral que, tal y como corresponde a la virtud de la prudencia, aplica una ley universalmente válida de forma ajustada a la situación concreta conforme a las reglas de la razón práctica[17]. Si en vez de semejante prudencia, que hace justicia tanto a la materia objetiva como a la situación, predominan una conducta meramente pragmática y táctica o, a la inversa, un pensamiento de los principios rígido y alejado de la realidad, entonces puede llegarse a un cisma vertical entre los principios y la praxis: los principios son afirmados y encarecidos «arriba», mientras que «abajo» la praxis, impetuosa y desordenada, sigue a menudo su propio camino[18].

Eso, sin embargo, no fue más que el preludio de una controversia mucho más fundamental desencadenada por el movimiento de Mayo del 68, que prendió en todo el mundo occidental. En la universidad fueron años sumamente agitados e incómodos; durante ese tiempo tanto en Münster como en Tubinga me correspondió desempeñar el cargo de decano de la facultad de teología. La ideológica falsificación del Evangelio que a la sazón aconteció en algunas comunidades de estudiantes y en otros lugares fue sumamente lamentable. Pero en honor de los estudiantes de teología católica de Tubinga hay que mencionar también a los estudiantes de teología de la *Wilhelmsstift* [el seminario católico], quienes mediante contramanifestaciones dejaron claro que no todos los estudiantes estaban de acuerdo con los objetivos y la evolución del movimiento de Mayo del 68.

Lo que por lo común se denomina revolución estudiantil fue, en el fondo, una suerte de revolución cultural, cuya influencia se extendió bastante más allá del ámbito estudiantil-académico; representó una divisoria de aguas entre la época inmediatamente posterior a la guerra, que pasó a ser calificada de reaccionaria, y una nueva fase histórica, determinada por un nuevo empujón de ilustración, secularización y emancipación respecto de los valores y conductas humanos y cristianos recibidos.

Yo no me dejé amedrentar por las con frecuencia groseras controversias y las primitivas acusaciones; antes bien, me expuse a la confrontación. No tardé en conocer la obra de Marx mejor que aquellos que con una docena de eslóganes como máximo creían poder cambiar el mundo. Era necesario alzar la voz frente a la reducción sociológica de la Iglesia y la instrumentalización política –ideológicamente determinada– de la fe, así como

frente a la democratización de la Iglesia, entendida por lo general de modo bastante superficial. De ahí que la confrontación tanto crítica como constructiva con la moderna idea de emancipación a la luz de la libertad del cristiano ocupara un lugar central en mi cristología[19].

Con todo, a pesar de las críticas, no se deben olvidar los objetivos legítimos de la teología de la liberación, que remiten a un horizonte más amplio. La teología de la liberación puso acertadamente de relieve la relevancia pública de la fe y sensibilizó a la conciencia eclesial ante las injusticias que a menudo claman al cielo y ante la violencia estructural. Desde la asamblea de obispos latinoamericanos celebrada en Medellín (1968), la opción preferencial por los pobres se ha convertido con razón en norma eclesial. Así, siempre he sentido un profundo respeto y estima por Gustavo Gutiérrez, que fue el primero que habló de teología de la liberación. En cambio, otros representantes más radicales de la teología de la liberación me parecen ambiguos en su relación con el análisis marxista de la sociedad[20]. Me complace rememorar una conversación en una comida compartida con Juan Pablo II en la década de 1980, en la que el papa afirmó de forma muy enérgica: «Necesitamos una teología de la liberación». Aquello ante lo cual él advertía justificadamente era, sin embargo, la ideología marxista, cuyas consecuencias más nefastas conocía por propia experiencia.

En Tubinga, a todas estas controversias se les sobrepusieron las disputas entre la romana Congregación para la Doctrina de la Fe y el catedrático Hans Küng, que se iniciaron poco después del concilio. Con Küng tuve durante muchos años una colaboración buena, solidaria y amistosa. Tras la publicación de su libro *Infalible*: una pregunta (orig. 1970) y después de largas negociaciones, justo antes de la Navidad de 1979 se le retiró la *missio canonica*, la licencia para enseñar teología católica. Una ola de indignación se levantó en la universidad e incluso mucho más allá, en la opinión pública. Vi acercarse la crisis y no tuve dudas sobre de qué lado posicionarme. Küng y yo nos habíamos ido distanciando poco a poco en la comprensión de la Iglesia como *communio* y del *sentire ecclesiam*. A pesar de ello, la controversia con un compañero con el que uno ha trabajado amistosamente durante años no es fácil en el plano humano: entre la solidaridad eclesial y el compañerismo estalla un conflicto que tiene difícil solución y que exige tomar amargas decisiones[21]. Así, las turbulentas semanas previas y posteriores a la Navidad de 1979 fueron para mí las semanas más difíciles de toda mi etapa académica. Sin embargo, también me ayudaron a clarificar y perfilar mi propia posición[22]. Pero el ambiente en Tubinga después de este conflicto se tornó más crispado y desapacible; la paz en la facultad estaba rota.

En esta situación surgió el contacto personal con Hans Urs von Balthasar. Con muchos de sus escritos estaba familiarizado desde hacía tiempo: en el contexto de mi trabajo sobre Schelling había estudiado su *Apokalypse der deutschen Seele* [Apocalipsis del alma alemana, 1937-1939]; también habían cobrado importancia para mí sobre todo su famoso libro sobre *Karl Barth* (orig. 1951) y su *Abatir los bastiones* (orig. 1952). Enseguida comprendí que él no pretendía levantar nuevos bastiones una vez abatidos los

antiguos, como opinaban algunos. Lo que él buscaba era algo totalmente distinto. En su gran trilogía teológica –*Gloria, Teopragmática* y *Teológica* (orig. 1961-1987)– consiguió de modo genial visibilizar de nuevo, después de las controversias desfiguradoras del paisaje eclesial, el cosmos de lo católico en su riqueza y belleza intrínseca, desplegando así una visión de lo católico, entendido en el sentido originario de la palabra. Sobre esos cimientos sí era posible volver a construir[23].

5. El avance hacia un enfoque eclesiológico propio

Las numerosas controversias de la década de 1970 hicieron que necesitara tiempo para, sobre la base de la mejor tradición de Tubinga, determinar de forma más precisa mi propio camino y desplegar sistemáticamente mi propio enfoque eclesiológico. Al principio, en analogía con la cristología del Espíritu propuesta en *Jesús el Cristo*, desarrollé una eclesiología en perspectiva pneumatológica[24]. En el credo, la profesión de fe en la «Iglesia una y santa» guarda relación, en efecto, con la profesión de fe en el Espíritu Santo; de ahí que la eclesiología no pueda ser tratada al margen de la pneumatología. El concilio Vaticano II pone claramente de relieve la dimensión pneumatológica y carismática de la Iglesia (cf. LG 7). Intenté hacer fecunda esta idea con ayuda de la doctrina paulina de los carismas, insertando asimismo en este contexto el ministerio eclesiástico[25]. Ello me ayudó a entender y valorar positivamente el inopinado y esperanzador resurgir carismático, así como los nuevos movimientos y comunidades espirituales nacidos en las décadas de 1970 y 1980.

El auténtico avance se produjo cuando fui nombrado por el papa Juan Pablo II secretario teológico del sínodo extraordinario de los obispos que debía trazar un balance de los veinte años transcurridos desde el concilio Vaticano II (1985)[26]. Un nuevo estudio en profundidad de los documentos conciliares me llevó a la conclusión de que la eclesiología de *communio* era el objetivo y motivo fundamental de la eclesiología conciliar. La eclesiología de *communio* había sido preparada ya mucho antes del concilio[27]; en los textos conciliares es sugerida en numerosos pasajes (cf. LG 3, 7, 9, 11, 48, etc.), pero solo en el posconcilio fue desarrollada explícitamente.

En los textos conciliares mismos, la eclesiología de *communio* no ocupa a primera vista el primer plano. Mayor relieve tienen imágenes como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo, etc., que se utilizan para describir el misterio de la Iglesia. Sobre todo la metáfora de pueblo de Dios desempeñó un papel decisivo en el posconcilio. Pero se puede mostrar que en el trasfondo de todas estas afirmaciones se encuentra la eclesiología de *communio*[28]. En este sentido, está justificado singularizar la *communio* como la idea rectora del concilio en eclesiología[29]. Siguiendo la teología patrística, la *communio* eclesial se funda en la *communio* intratrinitaria del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por eso, la Iglesia es imagen y, por así decir, icono de la Trinidad (cf. LG 3; UR 2).

Esta idea de la Iglesia como *communio* conseguí introducirla en los debates y en la declaración final del sínodo de 1985. Desde entonces, la eclesiología de comunión ha sido determinante para mí[30]. Posteriormente, merced al encuentro y la confrontación con la teología ortodoxa fui capaz de desarrollar semejante enfoque hasta convertirlo en una eclesiología eucarística. Esta afirma que la Iglesia entendida como *communio* deviene realidad concreta en la celebración de la eucaristía; en último término, la Iglesia vive de la celebración de la eucaristía. Habida cuenta de que en toda celebración eucarística se hace presente el único Señor, toda celebración de la eucaristía nos une con todas las demás comunidades que celebran la eucaristía. Por eso no veo yo ninguna contradicción por principio entre la eclesiología eucarística, que parte de la Iglesia local y que es defendida primordialmente por la Iglesia oriental, y la eclesiología universal, que parte del bautismo y es la preferida en la tradición occidental. El bautismo concede la incorporación fundamental a la Iglesia; la eucaristía, por su parte, es la cima de la vida de la Iglesia y en la Iglesia (cf. LG 11).

En el tiempo transcurrido desde entonces, la eclesiología de comunión se ha convertido en gran medida en patrimonio común tanto en la teología católica[31] como en la ortodoxa[32] y en la protestante[33]. Ocasionalmente se considera la *communio* incluso un nuevo paradigma no solo para la eclesiología, sino casi como una suerte de nueva «fórmula universal»[34]. Esto último tal vez sea una exageración y puede llevar a la ideologización. No se debe olvidar que el término *communio* da cabida a diversas nociones y conceptos, relacionados con las hasta ahora irresueltas diferencias ecuménicas en eclesiología. A ello se añade que la eclesiología de comunión no debe quedarse en una teoría abstracta; ha de concretarse en la vida de la Iglesia y llevar a una renovada forma comunicativo-dialógica de la Iglesia. Bajo este punto de vista son aún necesarios numerosos pasos de renovación eclesial[35]. La eclesiología de comunión tiene que transformarse en una perspectiva concreta para la vida de la Iglesia en el recién comenzado siglo XXI. Al igual que a comienzos del siglo XX, también ahora, a comienzos de esta centuria, la Iglesia tiene que despertar de nuevo en las almas y volver a ponerse en camino. Así pues, tanto en el ámbito de la teoría como en el de la práctica queda todavía mucho que hacer de cara al desarrollo de una eclesiología de comunión.

La Iglesia es Iglesia en camino. Aquí en la tierra no tiene ninguna morada permanente; de ahí que no deba anhelar nostálgicamente determinadas formas del pasado, por muy grandes e impresionantes que fueran. Y tampoco puede perseguir utopías que van a parar en una nueva Iglesia que no se alza sobre el fundamento apostólico establecido de una vez para siempre ni se enraíza en su prolongada y rica tradición. La Iglesia tiene que ser Iglesia en el mundo de hoy y de mañana, pero no debe ser una Iglesia de este mundo y conforme a los criterios de este mundo. Es la Iglesia de Jesucristo.

En este sentido, a continuación desearía presentar algunos rasgos de la eclesiología de comunión, tal como han ido madurando en mí a lo largo de estos últimos decenios, en parte dramáticos. Al hilo de todo ello me gustaría apuntar también algunas perspectivas

concretas para la Iglesia en el contexto europeo. Pues en este, más que en otras partes del mundo, la Iglesia necesita un nuevo brío y una perspectiva concreta de futuro.

II. Rasgos fundamentales de una eclesiología de comunión

1. Consideración previa desde la óptica de la teología fundamental

Según el credo común al conjunto de la cristiandad, la Iglesia es objeto de fe. «*Credo ecclesiam*» o «*Credo in ecclesiam*», se afirma en el credo de la primitiva Iglesia[36]. Originariamente se dice incluso «*Credimus ecclesiam*». Con ello queda claro que la fe no es algo individual, sino comunitario. Tomás de Aquino pudo afirmar: «El símbolo existe en virtud de la autoridad de la Iglesia universal». En el símbolo, la profesión de fe es presentada ante toda la Iglesia, que en la fe es una, como ante una persona (cf. S. th. II/II 1, 9).

La fe personal del individuo significa asentir a la fe común de la Iglesia entera de todas las épocas y todos los lugares, sincrónica y diacrónicamente; es participación en el único Evangelio y comunión en la fe única. De ahí que la eclesiología, como doctrina sobre la Iglesia, no sea una teoría elaborada desde fuera, sino reflexión de la Iglesia sobre sí misma y sobre su misión en el mundo[37]. Esta autorreflexión acontece en el contexto de todo el misterio de la salvación, partiendo de la cristología y la pneumatología. Al testimonio de la Sagrada Escritura le corresponde en todo ello una relevancia fundamental y determinante. Sin embargo, no debemos interpretar la Escritura arbitrariamente (cf. 2 Pe 1,20), sino que hemos de leerla en el contexto de la Iglesia en la que ha surgido y ha sido transmitida. Al escuchar su testimonio, tenemos que escuchar también lo que otros antes de nosotros y junto a nosotros han escuchado y entendido[38].

El apóstol Pablo escribe a los corintios: «Vosotros sois nuestra carta, escrita en nuestro corazón, reconocida y leída por todo el mundo. Demostráis ser carta del Mesías, expedida por nosotros, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo, no en losas de piedra, sino en corazones de carne» (2 Cor 3,2s). Ireneo de Lyon escribió hacia finales del siglo II: numerosos pueblos bárbaros han escrito, sin papel ni tinta, la tradición en su corazón (cf. *Adv. haer*. III,4,2).

Sobre este enfoque metodológico de elaborar la eclesiología como reflexión de la Iglesia sobre sí misma se cierne hoy la sospecha de ideología. No es fácil rebatir esta objeción formulada desde la óptica de la crítica de las ideologías. Pues al igual que ocurre en la teología en general, tampoco en la eclesiología se contraponen fe y razón; antes al contrario, forman una unidad. También en la eclesiología interviene la fe que busca comprender (*fides quaerens intellectum*)[39]. De ahí que la eclesiología no pretenda ser fundamentación ideológica de las relaciones de poder existentes, sino que busque dar

razón o justificación (*apología*) del logos intrínseco de la *ecclesia* y de la razonabilidad que le es propia.

Según la concepción católica, la Iglesia es, en analogía con la encarnación, una compleja realidad divino-humana (cf. LG 8). Como realidad humana, puede ser objeto de reflexión natural con ayuda de diferentes ciencias, en especial la ciencia histórica y la sociología. Las reflexiones filosóficas pueden facilitar el acceso a la comprensión específicamente teológica de la Iglesia.

La comunión y la comunicación son fenómenos humanos universales. Sobre ello llamó ya la atención la filosofía antigua. Esta definió al ser humano como un ser racional dotado de lenguaje (*zôon logikón*) y, por ende, como un ser comunitario (*zôon politikón*, Aristóteles, Polit. 1253a 3f), que únicamente puede subsistir en la pólis o, como afirmó el estoicismo de la antigüedad tardía tras el fin de la pólis antigua, englobado en el conjunto de la humanidad. La filosofía moderna propuso diversas utopías de un Estado o una sociedad ideal. Eso aconteció tanto en la fe en el progreso que apuesta por el avance de la ciencia y la tecnología (y cuya forma clásica se alcanza en Auguste Comte) como en la fe en una futura sociedad perfecta sin clases que apuesta por la praxis revolucionaria (Karl Marx y todavía Ernst Bloch). Ambas utopías han fracasado. Hoy se reconoce la intrínseca dialéctica de la Ilustración y del progreso (Theodor W. Adorno) y los riesgos ecológicos, sociales y políticos de la cultura moderna (Hans Jonas), así como el peligro de que los oprimidos que se convierten en vencedores devengan nuevos opresores. Así, tras el desmoronamiento del socialismo, las energías utópicas parecen agotadas. Faltan grandes y abarcadoras perspectivas rectoras para la sociedad y la humanidad. La esperanza se ha convertido en un artículo escaso, pero no hay ninguna persona ni sociedad que pueda vivir sin esperanza[40].

La búsqueda de una comunicación exitosa que, no obstante, fracasa sin cesar puede mostrarse de modo concreto. Nuestro presente se caracteriza, por una parte, por procesos de comunicación económicos cada vez más globales, así como por la creación de redes mundiales de comunicación. Por otra parte, esta globalización en modo alguno lleva necesariamente a una mayor unidad y a la paz universal; también puede conducir a graves enfrentamientos y a conflictos mundiales (Samuel P. Huntington). Lo que vale para el plano global acontece asimismo en el plano individual. La comunión lograda es, para todo ser humano, un elemento esencial en la búsqueda de realización y felicidad personal. A la inversa, la ruptura de numerosos matrimonios y comunidades y el aislamiento de muchas personas es una característica de nuestra época. De este modo, tanto la vida feliz del individuo como la paz en el mundo y la supervivencia de la humanidad dependen del éxito o el fracaso de la comunión y la comunicación.

La actual filosofía de la comunicación (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel y otros) ofrece diversas reflexiones sobre la comunicación exitosa. En ellas se pone de manifiesto que, en toda comunicación interhumana, anticipamos una situación ideal de comunicación, que, sin embargo, no es realizable en la historia[41]. Así, se plantea la

pregunta: ¿qué significa esta anticipación? Por regla general, la filosofía se contenta con hablar de una idea regulativa sin determinar de forma más precisa su estatus ontológico. Eso recuerda a Kant, para quien la pregunta: «¿Qué puedo esperar?», es la síntesis de todos los supuestos teóricamente indemostrables que el ser humano por fuerza ha de asumir (cf. *Crítica de la razón práctica* B 834).

Si esta anticipación se queda en un mero postulado, si se trata, pues, de una utópica ilusión, necesaria pero irrealizable, que no hace sino engañarnos sin cesar, la esperanza es el peor de los males salidos de la caja de Pandora (Friedrich Nietzsche). En tal caso, Sísifo, conocedor de la infructuosidad de los esfuerzos humanos, es un hombre feliz (Albert Camus). Pero ¿lo es de veras? ¿Es de verdad capaz de dejar a un lado la esperanza, sabia pero resignadamente? ¿No es más razonable reflexionar de nuevo sobre el mensaje de esperanza de la Biblia y su promesa de realización del anhelo humano de una perfecta comunidad de comunicación?

Según la Biblia, la Iglesia no es el cumplimiento de tal esperanza; sí es, sin embargo, manifestación y anticipación histórico-real de su cumplimiento. La aparición de la estructura anticipativa inmanente a toda comunicación nos brinda así una precomprensión de lo que queremos decir cuando hablamos de la Iglesia como *communio*. De este modo, la concepción de la Iglesia como *communio*, posible en último término tan solo en la fe, se revela como susceptible de enlazar con el discurso racional. Ello no significa que la Iglesia entendida como *communio* no sea más que el cumplimiento de la esperanza de una lograda comunicación y comunión universal que alienta en el ser humano. Antes al contrario, en ella, en la Iglesia, la esperanza incapaz de darse cumplimiento a sí misma y la búsqueda y el anhelo de comunión y comunicación incapaces de darse cumplimiento a sí mismos se hacen realidad, como todavía habrá que mostrar, de un modo cualitativamente nuevo que sobrepuja toda esperanza natural.

2. El horizonte global de la historia universal y de la historia de la salvación

2.1. El reino de Dios y la Iglesia

La esperanza humana de justicia y paz que atraviesa la historia de la humanidad encuentra eco también tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En ellos, sin embargo, es algo más que una expectativa y un anhelo humanos; en ellos aparece como promesa divina de paz universal (*šalom*).

En el monoteísmo bíblico, la universalidad está hondamente fundamentada. El Dios uno es el Padre común de todos los hombres. A tenor del Génesis, Dios crea a Adán, es decir, al ser humano; y crea a los seres humanos –independientemente de su pertenencia a un determinado pueblo, tribu o linaje– a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,28). De ese modo, todos son hijos en igual medida del único Padre celestial. En el mundo de aquel entonces, esto era una idea revolucionaria. La Biblia añade: Dios crea al hombre como

un ser predispuesto a la comunión y la comunicación. Eso se expresa en el hecho de que ambos relatos de la creación afirman que Dios crea al ser humano como varón y mujer (cf. Gn 1,26s; 2,18-25). Según la concepción bíblica, el ser humano se diferencia de las bestias, de las reses, que son mudas [res se dice en hebreo behemah, lo mudo] (cf. Sal 49,21).

El pecado ha perturbado la comunicación, introduciendo en el mundo distanciamiento, separación y controversia. Esto se advierte ya en la relación entre el primer varón y la primera mujer, que después del pecado caen en la cuenta de que están desnudos y se convierten en extraños el uno para el otro (cf. Gn 3,20); en el fratricidio de Abel a manos de Caín (cf. Gn 4); y, con claridad suma, en el relato de la torre de Babel, en el que Dios confunde la lengua de los pueblos que han incurrido en soberbia, de modo que unos no puedan entender ya la lengua de los otros (cf. Gn 11,6-9). «*Ubi peccata, ibi multitudo*» (Allí donde hay pecados, allí hay pluralidad, divisiones, herejías, disputas), leemos en Orígenes[42].

Pero Dios, en su fidelidad y misericordia, no abandona al ser humano ni lo entrega a la perdición de la confusión babilónica. Con Abrahán, Dios comienza de nuevo. Es cierto que Abrahán es llamado como individuo y sacado de entre los demás, pero es llamado para convertirse en bendición para todos los pueblos (cf. Gn 12,2s; 18,18; 22,17s). Así, la historia de la salvación que se inaugura con Abrahán apunta desde el principio mismo más allá de la descendencia directa de Abrahán y más allá del pueblo de Israel; apunta a la reunión escatológica de todos los pueblos prometida por los profetas, a la paz universal [*šalom*] (cf. Is 2,2-5; 49,9-13; 60; Miq 4,1-3; etc.)

La conducta de Jesús, su mensaje y su actividad únicamente pueden entenderse en el contexto de esta promesa escatológica universal[43]. El mensaje central de Jesús, la llegada del reino de Dios (cf. Mc 1,14s par), asume la esperanza veterotestamentaria de una vida en justicia y paz, que en cierto modo es una esperanza de la humanidad entera (cf. Mt 11,4s; Lc 4,18s)[44]. Con este mensaje inicia Jesús la congregación escatológica del pueblo de Dios y reúne a las ovejas dispersas de Israel (cf. Mt 9,36; 12,30; Jn 10,11-16; 11,52). Él es el buen pastor, que va detrás de las ovejas perdidas y las reintroduce en la comunión con Dios y con los demás (cf. Lc 15; 19,10). En algunos casos concretos, como en el caso de la mujer siro-fenicia o en el del centurión de Cafarnaún, la acción de Jesús se extiende a los no israelitas, esto es, a los gentiles (cf. Mc 7,24-30; Mt 8,5-13). De este modo, ya durante la vida terrena de Jesús despunta el incipiente cumplimiento de la esperanza escatológica universal. El Evangelio de Juan lo ve de modo análogo. En el encuentro de Jesús con los griegos percibe el evangelista la irrupción de la hora escatológica (*hōra*, cf. Jn 12,20-23).

Con la elección y la misión de los Doce como representantes del Israel escatológico de las doce tribus comienza Jesús su obra (cf. Mc 3,13-19; 6,6-13 par). Después, con la institución de la eucaristía en memoria suya (cf. Mc 14,22-25 par) en la noche previa a su muerte pone los cimientos para el pueblo de Dios de la nueva alianza. En la cruz atrae

a todos hacia sí (cf. Jn 12,32) e instaura la paz entre judíos y gentiles (cf. Ef 2,14-22). La efusión del Espíritu Santo en Pentecostés revoca la confusión babilónica de lenguas y posibilita una nueva comunicación y un nuevo entendimiento por encima de todas las fronteras étnicas y culturales (cf. Hch 2,1-13). Y así puede iniciarse el movimiento escatológico de congregación de todos los pueblos por medio del envío de los apóstoles al mundo entero (cf. Mt 28,18-20; Hch 1,8).

El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios y el nacimiento de la Iglesia forman, pues, una unidad. La Iglesia puede ser llamada reino de Dios presente ya en misterio (cf. LG 3). No se puede decir sarcásticamente: «Jesús anunció el reino y vino la Iglesia»[45]. Es cierto que no existe un acto explícito de fundación de la Iglesia a la manera en que se funda una asociación. Una fundación de la Iglesia entendida por analogía con la fundación de una asociación contradiría profundamente, se mire por donde se mire, la esencia escatológica y la misión universal de la Iglesia. Pero en el curso de la congregación escatológica cabe hablar de una progresiva constitución de la Iglesia (cf. LG 5 y 9). La constitución de la Iglesia se prepara en el Antiguo Testamento; comienza en vida de Jesús con la reunión del pueblo y la elección de los Doce, así como con la institución de la eucaristía; y pasando por la cruz y la resurrección, concluye con el envío de los apóstoles y la efusión del Espíritu en Pentecostés.

Si existe alguna anticipación real de una comunidad universal de comunicación, no puede ser sino en la Iglesia. Según Ireneo de Lyon, mediante el Espíritu de Pentecostés todos los pueblos se han convertido en un coro, a fin de presentar a Dios a modo de primicia –una vez eliminadas todas las disonancias– el canto de alabanza en la armoniosa concordancia de todas las lenguas (cf. *Adv. haer*. III,17,2). En idéntico sentido afirma Clemente de Alejandría: «*Omnis gens secundum suam patriam in Ecclesia psallit Auctori*» (Todos los pueblos cantan al Creador en la Iglesia según su patria)[46]. Agustín hace decir a la Iglesia: «Mi lengua es el griego, el sirio, el hebreo, es asunto de todos los pueblos, pues en la unidad pertenezco a todos los pueblos» (In Ps 147,19). En la Iglesia se prepara en la fe, a partir de todos los pueblos y de todas las lenguas, un único reino de la paz (cf. *De civitate Dei* 9,17; cf. *Sermo* 175; 266-269; In Jo VI,10).

2.2. La Iglesia como *congregatio fidelium* y *communio sanctorum*

La esencia de la Iglesia se evidencia a la vista de su origen. La Iglesia es la avanzadilla escatológica llamada de entre los pueblos (*ek-klēsía*). No existe por sí misma, sino que debe su existencia a la llamada de Dios. Es Iglesia que vive de la palabra de Dios, la cual se condensa en los sacramentos, en especial en la eucaristía. Vive de la mesa de la palabra y de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía (cf. DV 26)[47]. En diversos lugares de la obra de Tomás de Aquino encontramos la afirmación de que la Iglesia es edificada por medio de la fe y de los sacramentos de la fe (cf. IV Sent. 18, 1, 1 sol 1; S. th. I 64, 2 ad 3; II/II 99, 1 ad 2; etc.).

El hecho de que el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento sea un Dios que habla lo diferencia radicalmente de los ídolos, que son mudos y no pueden hablar (cf. Sal 115,4s; 135,15-18; Jr 10,5; etc.). El Dios del que da testimonio la Biblia y en el que creemos los cristianos es un Dios vivo (cf. Dt 5,26; Jos 3,10; Jr 10,10; Dn 6,26; Mt 16,16; etc.). No es un Dios ocioso (*Deus otiosus*) que exista en un lugar impreciso, alejado del mundo e indiferente a lo que acontece en él; y con más razón aún, no es un Dios muerto, en contra de lo que en la Modernidad han afirmado Nietzsche y otros. Es el Dios vivo de Abrahán, Isaac y Jacob, un Dios de vivos, no de muertos (cf. Éx 3,6; Mc 12,26s; Hch 3,13; 7,32). Se vuelve hacia los seres humanos; les habla; les promete su cercanía; no solo les comunica algo, sino que se les comunica él mismo y, así, por medio de su palabra está presente en la vida de su pueblo (cf. Éx 3,14). Por eso, la palabra de Dios no es información, sino comunicación personal en la que Dios, movido por un amor desbordante, nos habla como a amigos (cf. DV 2)[48].

Por medio de la palabra, Dios convoca a su pueblo. Así, ya Israel se entiende a sí mismo como *qahal YHWH*, asamblea o congregación de Dios (cf. Dt 23,2ss; 1 Cr 28,8; Neh 13,1; Miq 2,5; Sal 74,2; etc.), expresión que la Septuaginta vierte por *ekklēsía*. El Nuevo Testamento asume esta caracterización como autocaracterización de los cristianos, quienes se entienden a sí mismos como Iglesia de Dios, o sea, como el pueblo llamado y convocado por Dios[49]. De ahí procede la designación de la Iglesia como congregación de los fieles (*congregatio fidelium*)[50]. Esta designación no significa que la Iglesia haya de ser entendida como agrupación a posteriori de los creyentes individuales. No son los creyentes individuales quienes se juntan, sino que más bien es Dios quien, por medio de la palabra, convoca a su pueblo. Martín Lutero plasmó este hecho en la elocuente fórmula: «La palabra de Dios no puede existir sin el pueblo de Dios, al igual que tampoco el pueblo de Dios puede existir sin la palabra de Dios» (WA 50, 629).

El concilio Vaticano II sintetizó la esencia de la Iglesia en las palabras preliminares de la *Dei Verbum*, la Constitución dogmática sobre la revelación, en una fórmula genial, a saber: «*Verbum Dei religiose audiens et fideliter proclamans*» [La palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con fidelidad] (DV 1)[51]. La Iglesia existe únicamente en el doble gesto de la escucha y del testimonio de lo escuchado. La Iglesia no puede ni debe transmitir su propia sabiduría; solo puede transmitir lo que previamente ha escuchado. Solamente como Iglesia oyente puede ser, más aún, debe ser Iglesia docente. Pues no puede conservar para sí lo escuchado. La Iglesia es misionera por naturaleza (cf. AG 2); evangelizar es la verdadera identidad de la Iglesia[52].

La palabra de Dios no es ruido y humo; se trata de una palabra viva que causa y crea lo que dice (cf. Heb 4,12; véase también Is 55,10s; Sab 18,15s). «Y dijo Dios... y así fue», se afirma ya con motivo de la creación (cf. Gn 1,3.9). De este modo, la creación misma es palabra de Dios realizada. «Los cielos proclaman la gloria de Dios, pregona el firmamento la obra de sus manos» (Sal 19,2; cf. Sal 50,6). En la historia de la salvación se realiza la palabra de Dios en las hazañas y prodigios de Dios (*mirabilia*

Dei), en especial la liberación de la esclavitud en Egipto «con brazo extendido» (cf. Éx 6,6; Dt 6,22; 7,19). Semejantes signos y prodigios fueron luego, a su vez, objeto de proclamación y de perdurable memoria (cf. Sal 9,2; 26,7; 89,6; 111,4, etc.).

Al llegar la plenitud de los tiempos, la Palabra se encarnó y habitó entre nosotros (cf. Jn 1,14). La autocomunicación de Dios en Jesucristo es punto cimero ya insuperable y síntesis de la autorrevelación de Dios. Jesucristo es la palabra de Dios en persona. Es el *verbum abbreviatum* [la Palabra resumida] (cf. Tomás de Aquino, *Comp. theol*. 1). Teológicamente, todo el resto de la revelación debe ser entendido e interpretado pensando en él y desde él.

La palabra de Dios se realiza y condensa (amén de en las obras de caridad) en los sacramentos. Lo visibilizado en Jesucristo ha pasado a los sacramentos (cf. León Magno, Sermo 74,2). La iniciación fundamental a la Iglesia tiene lugar en el bautismo. Mediante el bautismo administrado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo nos convertimos en miembros del cuerpo único de Cristo (cf. 1 Cor 12,13). El bautismo es *sacramentum fidei*, sacramento de la fe (cf. Tertuliano, De paen. VI,16; Agustín, Ep. 98,9). De la celebración de la eucaristía afirma Pablo: cada vez que la celebráis, anunciáis la muerte del Señor (cf. 1 Cor 11,26). La acción que se lleva a cabo en la celebración de la eucaristía tiene, según esto, carácter de anuncio. Agustín justifica esta tesis afirmando que solo la palabra que se añade al elemento fundamenta el sacramento («*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*»). Para él, el sacramento es palabra visible [*visibile verbum*] (cf. In Jo 80,3)[53]. También según la teología escolástica, las palabras de la consagración o de la administración son la *forma sacramenti*, o sea, la impronta y el alma del sacramento (cf. Tomás de Aquino, S. th. III 60, 6-8)[54].

Así pues, la palabra y el sacramento van de la mano. Toda administración de un sacramento acontece en el marco de una celebración de la palabra; en el caso de la eucaristía, la celebración de la palabra y la celebración del sacramento (en sentido estricto) forman una unidad (cf. SC 56), siendo las palabras de la Cena (*verba testamenti*) constitutivas también de la acción sacramental. De este modo, la celebración de la eucaristía es, en sus dos partes, palabra de Dios celebrada. En virtud de esta unidad intrínseca y de la recíproca interpenetración de palabra y sacramento, la celebración de la eucaristía es la cima de la vida eclesial (cf. LG 11; véase asimismo LG 26; CD 30; PO 5). Puesto que la palabra de Dios es palabra eficaz que crea realidad y se hace realidad, no podemos quedarnos en la palabra de Dios predicada. Esta quiere más bien encarnarse sacramentalmente y ser celebrada litúrgicamente. Debe ser entendida en y desde su contexto litúrgico-sacramental. La palabra de Dios orada y litúrgicamente celebrada se convierte con ello en norma de la fe: la *lex orandi deviene lex credendi* (cf. DH 246).

Como la palabra, también el sacramento tiene un significado constitutivo de la Iglesia. Tanto a través del bautismo como a través de la eucaristía somos «en Cristo»; Pablo afirma incluso que no solo estamos *unidos*, sino que somos *uno (heîs)* en Cristo: judíos y griegos, esclavos y libres, varones y mujeres (cf. Gál 3,26-29). Esto vale en

especial para la eucaristía. Pues en virtud de la participación en el cuerpo eucarístico de Cristo nos convertimos en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf. 1 Cor 10,16s). Según esto, la *communio* eucarística funda la *communio ecclesialis*. Cirilo de Jerusalén (cf. *Catequesis mistagógicas* VI,3) y Cirilo de Alejandría (cf. In Jo XI,18,11) afirman que, por medio de la eucaristía, nos transformamos en un cuerpo (*sýssōmoi*) con Cristo.

De ahí que Agustín caracterice la eucaristía como «*signum caritatis et vinculum unitatis*» [signo del amor y vínculo de la unidad] (In Jo 26,6,13). Esta expresión ha hecho historia; influye en toda la tradición (cf. DH 802 y 1635) llegando hasta el concilio Vaticano II (cf. SC 47). Buenaventura (cf. Sent. IV d. 8 p. 2 a. 2 q. 1) y Tomás de Aquino (cf. S. th. III 73, 6) son importantes testigos de esta tradición, que todavía se encuentra en el joven Lutero (cf. WA 2,743). Por eso, el título de la última encíclica del papa Juan Pablo II, *Ecclesia de eucharistia*, «Iglesia que vive de la eucaristía» (2003), patentiza acertadamente que la Iglesia no vive de sí misma, sino de la eucaristía. A lo largo de su camino por la historia, la Iglesia es alimentada y fortalecida sin cesar por la eucaristía; y también por medio de la eucaristía crece y es reedificada de continuo[55].

La fundamentación de la Iglesia por la palabra y el sacramento es fundamental para la correcta comprensión de la Iglesia como *congregatio fidelium y communio sanctorum*. Ninguna de estas dos fórmulas debe ser entendida en el sentido de una agrupación a posteriori de los creyentes individuales. Tal concepción individualista sería por completo extraña a la Escritura y a la tradición patrística. Pues es la Iglesia que cree y celebra la fe en los sacramentos la que acoge en su seno a los creyentes por medio de la palabra y el sacramento. La expresión «Madre Iglesia» está bíblicamente fundada y frecuentemente atestiguada en los padres. Pablo afirma que ha padecido, por así decir, dolores de parto por los creyentes como hijos suyos. En el mismo contexto se refiere también a la Jerusalén celestial como madre nuestra (cf. Gál 4,19.26)[56].

El sentido originario de *koinōnía/communio* no es, según esto, la comunión entre los creyentes, sino la común participación (*méthexis/participatio*) de los cristianos en Jesucristo, en el Espíritu Santo, en el Evangelio y, en especial, en la eucaristía. El comienzo de 1 Juan habla de la comunión en virtud de la cual participamos de la comunión que entre el Padre y el Hijo existe en Dios (cf. 1 Jn 1,2s)[57].

Es en este sentido como hay que entender la profesión de fe en la *communio sanctorum* que se realiza en el credo apostólico. Esta fórmula ha sido muy debatida tanto por lo que se refiere a su origen como por lo que atañe a su significado[58]. Originariamente no significaba comunión de los santos (*sancti*) –o sea, de los creyentes entre sí– ni comunión con los santos del cielo, sino comunión en lo santo, en las cosas santas (*sancta*), esto es, participación común en los bienes de la salvación: Jesucristo, el Espíritu Santo, el Evangelio y, sobre todo, la eucaristía. Solo la compartida *communio* en las *sancta* fundamenta la *communio* de los *sancti* entre sí.

La indicación de que, por medio tanto de la predicación de la palabra de Dios como de la celebración de la eucaristía, somos incorporados a la gran comunión de los santos

que abarca el cielo y la tierra (cf. Heb 12,22s) nos remite de nuevo a la dimensión escatológica de la Iglesia. Durante la última cena, el propio Jesús lanzó una mirada anticipatoria al venidero reino de Dios (cf. Mc 14,25 par). Pablo habla de la proclamación de la muerte del Señor «hasta que él venga» (1 Cor 11,26). Los primeros cristianos celebraban la eucaristía con alegría escatológica anticipada (cf. Hch 2,46). Su esperanza escatológica se expresa en la invocación: «Marána thá», «Ven, Señor Jesús» (1 Cor 16,22; Ap 22,20). Así, la consumación escatológica se celebra por anticipado de forma simbólico-real en la eucaristía y es experimentada como anticipo del reino futuro. En especial los padres griegos –nos limitaremos a mencionar aquí a Orígenes, Cirilo de Jerusalén, Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor– hicieron suyas estas afirmaciones de la Escritura e, influidos por el pensamiento neoplatónico, entendieron mistagógicamente la Iglesia y sus sacramentos como imagen y símbolo de la Jerusalén celestial[59].

Con ello no se disimulan ni encubren las insuficiencias de una Iglesia a la que en este mundo pertenecen también pecadores. Al contrario, toda eucaristía comienza con un reconocimiento de culpa por parte de los presentes y con la concesión del perdón. En toda eucaristía celebramos la victoria escatológica de la gracia sobre el mal. Por último, en el saludo de paz la promesa escatológica de paz se hace realidad incoativamente. Por eso, en la eucaristía y en la Iglesia en general las diferencias sociales, culturales y corporativas deben perder su carácter separador (cf. 1 Cor 11,17-34; Sant 2,1-9).

También por medio de la concesión del perdón y de los gestos de reconciliación, en la eucaristía se abre, como si dijéramos, un resquicio en el telón que nos vela la Jerusalén celestial, permitiéndonos así asomarnos a ella. De este modo se interrumpe la plúmbea vida diaria y es posible experimentar en la tierra un trozo de cielo. De ahí que las vestiduras, la música y el arte, utilizados de modo correcto y con estilo, no sean mera pompa externa, sino vislumbres del mundo escatológico. Schelling acertó al caracterizar la Iglesia como una obra de arte, en la que la mediación y la reconciliación de lo divino y lo humano se manifiestan de forma simbólico-real, idea esta que fue retomada por Sailer y Drey y desarrollada de modo imponente por Möhler[60].

De forma considerablemente más sobria, pero apuntando en esencia en la misma dirección, el concilio Vaticano II define la Iglesia como sacramento universal de la salvación y, por así decir, como sacramento universal de la reconciliación y la paz entre Dios y los seres humanos y de estos entre sí (cf. LG 1, 9 y 48; GS 42 y 45; AG 1 y 5; etc.)[61]. Como ya mostró Ireneo de Lyon, en la Iglesia y a través de ella acontece por medio de la palabra y el sacramento la anticipación simbólico-sacramental de la recapitulación escatológica de la realidad toda (*anakephalaíōsis*) en Jesucristo (cf. *Adv. haer*. III,16,6; 18,1.7; 19,1).

2.3. La Iglesia como casa de la Sabiduría

La Sagrada Escritura y los padres de la Iglesia van de nuevo considerablemente más allá de lo dicho hasta ahora. Ven a la Iglesia en una perspectiva universal no solo escatológicamente, sino que además la consideran fundada protológicamente en la creación del mundo. Según algunos padres, la Iglesia fue fundada incluso antes de la creación (cf. Clemente de Roma, Ad Cor. 14,1; Pastor de Hermas, Vis. 2,4,1; Epifanio, *Panarion* I,1,5; véase también Cipriano, *De ecclesiae unitate* 7; Agustín, Retractationes 1,12,13). En Agustín encontramos la famosa expresión «*ecclesia ab Abel*» [la Iglesia desde Abel] (cf. Sermo 341,9,11; En. In Ps 90,1)[62]. Según Atanasio, todos los seres humanos son un cuerpo en Cristo (*sýssōmoi*) en virtud de la encarnación del Logos en Jesucristo (cf. Contra Arianos I,42; II,61 y 74). Tomás de Aquino hizo suya esta idea y formuló la atrevida tesis, aunque muy bien fundada en los padres, de que Jesucristo no solo es cabeza de la Iglesia, sino también cabeza de todos los seres humanos (cf. S. th. III 8,3)[63]. Igualmente, el concilio Vaticano II afirma que, en la encarnación, el Hijo de Dios se une en cierto modo con todos y cada uno de los hombres (cf. GS 22).

Estas afirmaciones no son especulaciones alejadas de la Biblia y de la realidad. Retoman la teología sapiencial de la Escritura. Pues según la Escritura, la Sabiduría es el principio primigenio y el principio de ordenación del mundo creado. Existía ya antes de toda creación y sirve de base a toda creación (cf. Prov 8,22-31; Eclo 24,3-12)[64]. La Sabiduría, sin embargo, no encontró morada en ninguna parte salvo en Sión, en el pueblo de Dios –Israel– y en la ley (cf. Eclo 24,4-19). El Nuevo Testamento prolonga esta idea y reconoce a Jesucristo como el lugar en el que la Sabiduría de Dios, al alcanzarse la plenitud de los tiempos, apareció y habitó en el mundo. En él, el Logos eterno, todo fue creado; él es en todo luz y vida (cf. Jn 1,3s.14). Pablo afila aún más esta idea. A su juicio, la Sabiduría de Dios se ha manifestado de modo paradójico en la cruz de Jesús. En la cruz, que el mundo tiene por necedad, Dios ha hecho que la Sabiduría se manifieste al mundo como necedad (cf. 1 Cor 1,24.30).

Esta sabiduría que ordena la totalidad de la creación y le confiere sentido estaba oculta para el mundo y se ha manifestado definitivamente en Jesucristo. En adelante es anunciada por la Iglesia (cf. 1 Cor 2,6-9). A través de la Iglesia, el mundo entero debe recibir noticia de la «multiforme sabiduría de Dios» (Ef 3,10) manifestada en Jesucristo. Por medio de ella, la sabiduría manifestada en Jesucristo debe ser anunciada como la verdadera sabiduría y contrapuesta a la sabiduría del mundo que se cierra a la sabiduría divina. De este modo, la Iglesia es desvelamiento de la Sabiduría de Dios, así como desvelamiento de la verdadera sabiduría del mundo. A través de su mensaje sobre Jesucristo, la Iglesia debe llevar luz a la oscuridad del mundo (cf. Jn 1,4.9; 8,12). Tómese con jovialidad: los mensajeros del Evangelio no son oscurantistas; antes bien, ellos son quienes, en confrontación con la sabiduría del mundo que olvida a Dios, traen la verdadera iluminación, la verdadera ilustración[65].

La misma idea la encontramos en el Nuevo Testamento también bajo una forma diferente. Nos referimos en concreto a la afirmación de que el eterno misterio salvífico de Dios se hace audible en la Iglesia y en su predicación (cf. Rom 16,25; 1 Cor 1,9; Ef

1,9s; 3,9s; Col 1,26s; 4,3; etc.). Esta idea cobra una importancia fundamental para la Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia, la Lumen Gentium, y sus referencias al misterio de la Iglesia (cf. LG 1-3). En idéntica dirección apunta la idea de la Iglesia como templo y casa de Dios. Pues según la teología sapiencial, la Sabiduría se construye una casa (cf. Prov 9,1). Esta afirmación remite a la teología del templo, que, según la concepción judía, fue construido según medidas cósmicas y como punto central del cosmos. El Nuevo Testamento hace suya esta teología del templo y caracteriza a la Iglesia como templo y casa de Dios, construida con piedras vivas (cf. 1 Cor 3,16s; 2 Cor 6,16; Ef 2,19-22; 1 Pe 2,5). Así, la designación de la Iglesia como templo y casa de Dios subraya una vez más su dimensión cósmica e histórico-universal[66].

Esta visión histórico-universal de la Iglesia tiene una importancia capital para la pregunta por la salvación de los no cristianos. Desde que nuestro punto de vista se amplió mucho más allá del mundo occidental, se plantea la pregunta por la salvación de las numerosas generaciones antes y después de Jesucristo a las que nunca se les anunció el Evangelio. La eclesiología sapiencial universal posibilita una respuesta a esta cuestión. Ya los apologetas protocristianos afirmaron: el Logos habita en todos (cf. Justino, 2 *Apol*. 10), está presente así en Sócrates como en los bárbaros (cf. Justino, 1 *Apol*. 5). Puesto que este Logos que habita en todos se ha manifestado en su plenitud en Jesucristo, todos cuantos viven después del Logos son en realidad cristianos (cf. 1 *Apol*. 46).

El concilio Vaticano II hizo suyas tales reflexiones. Parte de que todo ha sido creado para Jesucristo y en Jesucristo, así como de que este es la cabeza de su cuerpo, la Iglesia, de que tiene primacía en todo y de que en él todo ha sido reconciliado (cf. Col 1,15-20; véase también 1 Cor 8,6; Jn 1,3-5; Heb 1,3). Así, el concilio está en condiciones de afirmar que también aquellos que, sin mediar culpa por su parte, no conocen a Jesucristo, pero cumplen la voluntad de Dios tal y como en su situación logran reconocerla subjetivamente en su conciencia –a partir de la creación, objetivamente ordenada a Cristo–, pueden alcanzar la salvación con la ayuda de la gracia (cf. LG 16).

Esta afirmación no puede servir de excusa para renunciar a la misión, merced a la cual los no cristianos llegan al conocimiento explícito de Jesucristo. Tampoco se desprende de ella que exista un camino de salvación junto a Cristo o al margen de él y fuera de la Iglesia. No deroga el axioma: «*Extra ecclesiam nulla salus*» [Fuera de la Iglesia no hay salvación] (cf. DH 802, 875 y 1381). Más bien ve a los gentiles piadosos en su ordenación subjetiva hacia Jesucristo y en potencial correlación con la Iglesia. También la Biblia conoce gentiles piadosos; piénsese, por ejemplo, en Noé, Melquisedec, Henoc y Job[67].

La idea de la Iglesia como casa de la Sabiduría comenzó a fascinarme muy pronto. Esta idea devino tan importante para mí que la tomé como base para mi escudo episcopal. El escudo representa a la Iglesia como la casa que la Sabiduría se ha construido sobre siete columnas. Con ello se expresa la tarea de predicación del obispo, quien debe dar testimonio de la Sabiduría de Dios (cf. Rom 2,15) –de la cual, sin

embargo, nuestra cultura moderna se ha distanciado considerablemente– y edificar la Iglesia como casa común, en la que todos, en una sola fe, hablan el mismo lenguaje y son capaces de entenderse unos a otros y de entender al mundo de modo nuevo. Las uvas que figuran asimismo en el escudo remiten a san Martín, el patrón de los viticultores y de la diócesis de Rottemburgo-Stuttgart, pero también –si se consideran con mayor profundidad– al centro de la Iglesia y al principal cometido del ministerio episcopal: la celebración de la eucaristía. Así, este escudo contiene, en el lenguaje de la heráldica, toda una eclesiología *in nuce*, en germen.

3. Rasgos fundamentales de la eclesiología católica

3.1. ¿Qué quiere decir «católico»?

De la perspectiva histórico-universal e histórico-salvífica global que hemos presentado hasta ahora se desprenden algunas líneas fundamentales de una eclesiología católica de *communio*. Por eso, preguntémonos en primer lugar: ¿qué quiere decir «católico»?

Con el segundo concilio ecuménico de Constantinopla (381), todos los cristianos hacen en el credo profesión de fe en la Iglesia una, santa, católica y apostólica (cf. DH 150). En la actualidad, sin embargo, el adjetivo «católico» suele entenderse como una designación confesional específica, a saber, la de la Iglesia católica de Roma por contraposición a las Iglesias y comunidades eclesiales ortodoxas y protestantes. Ese no es el significado originario de «católico», ya que este término designaba inicialmente «lo universal, el todo, lo que es más que la suma de sus partes». «Católico» significa, pues, totalidad en el sentido de plenitud[68].

En este sentido, el término «católico» aparece por primera vez en Ignacio de Antioquía: «Donde comparece el obispo está la comunidad [*plêthos*], del mismo modo que donde se encuentra Cristo Jesús está la Iglesia católica [*katholikē ekklēsía*]» (Ad *Smyrn*. 8,2). Aquí se insinúa ya la distinción entre las comunidades particulares, de las cuales es cabeza legítima el obispo, y la Iglesia universal, que está dondequiera que se encuentre Jesucristo y se le permita hablar (cf. *Ad Eph*. 6,2). Sobre la relación del obispo y la comunidad particular con la Iglesia universal reflexionó ante todo Cipriano de Cartago (cf. De *ecclesiae unitate* I, 5). Solo en comunión con la Iglesia universal se da la plenitud del ser Iglesia en Jesucristo. De ahí que la Iglesia católica sea, por contraposición a las escisiones cismáticas, la Iglesia universal presente en el mundo entero (cf. Agustín, Ep. 93,23). Análogamente, para Cirilo de Jerusalén la Iglesia católica es la Iglesia verdadera y universal (cf. *Catequesis mistagógicas* 18,26).

El adjetivo «católico» tiene, según esto, un significado cualitativo además de geográfico; denota tanto la ortodoxia como la universalidad de la Iglesia. Solo a raíz de la división eclesial del siglo XVI, la acepción global y universal se transformó en una acepción confesionalmente restringida y, por ende, en una designación confesional. Ello

llevó a que, en el ámbito alemán, los cristianos protestantes sustituyeran en el credo la expresión «Iglesia católica» por la de «Iglesia en general» (*allgemeine Kirche*) o «Iglesia cristiana».

Después de que Johann Adam Möhler les preparara el camino, Karl Adam y sobre todo Henri de Lubac redescubrieron en el curso de la renovación eclesial del siglo XX el originario sentido integral de lo católico y pusieron de relieve tanto su amplitud universal, que abarca todo y a todos, como su unidad en la rica diversidad intrínseca de carismas, Iglesias locales, pueblos y culturas[69]. El concilio Vaticano II les siguió en este punto (cf. LG 13). Así, cabe afirmar que la Iglesia católica está presente cuando lo que se afirma y anuncia universalmente no es una ideología partidista ni un evangelio selectivo, sino la totalidad de la fe sin amputaciones, dejando dentro de la unidad espacio a una gran pluralidad. «Católica» es la Iglesia que en todas las épocas y en el mundo entero atestigua la fe entera para todas las personas con independencia de su posición social, género, origen étnico y cultura. Lo «católico» es, según esto, un «asunto» fascinante del que en verdad no hay por qué avergonzarse. Pues «catolicidad» significa lo contrario de angostura y obcecada estrechez de miras; quiere decir amplitud, totalidad, plenitud y universalidad.

La universalidad y la totalidad incluyen la pluralidad y excluyen la uniformidad. Al igual que el reino de Dios, también la Iglesia debe compararse con un árbol en cuyas múltiplemente bifurcadas ramas hay sitio para las aves del cielo, o sea, para todos los pueblos y culturas (cf. Mc 4,31). Desde el primer Pentecostés existe en la Iglesia pluralidad de pueblos y de lenguas (cf. Hch 2,1-13)[70], y de carismas, pero también un solo Espíritu (cf. Rom 12,4-8; 1 Cor 12; Ef 4,7-12). El único Evangelio nos ha sido transmitido bajo la forma de cuatro evangelios, y el legado apostólico ha sido asumido en formas diversas y de modos diferentes en Oriente y Occidente (cf. UR 14). Por eso, en la Iglesia no deben imponerse más cargas que las necesarias (cf. Hch 15,28). Los padres de la Iglesia no entendieron esta pluralidad como merma, sino como expresión de la verdadera catolicidad. Según Ireneo de Lyon, la diversidad de costumbres es lo que «fortalece la unanimidad en la fe»[71].

Esta comprensión universalmente abierta y holística de la Iglesia no se debe entender en el sentido de un relativismo que se limite a dejar que convivan yuxtapuestas sin más posiciones contradictorias entre sí; más bien hay que distinguir entre pluralidad complementaria y pluralidad contradictoria. Tampoco debe ser entendida en el sentido de una apertura indeterminada que se diluye en la indefinición. En el credo, la catolicidad adquiere su univocidad y determinación en la medida en que aparece vinculada con la profesión de fe en la unidad y unicidad de la Iglesia. El *credo unam ecclesiam* se corresponde, en su carácter exclusivo y determinado, con la profesión de fe en el Dios uno y único (cf. Dt 4,35; 6,4s; Is 45,6.18.21; Mc 12,32; 1 Cor 8,6; Gál 3,20; Ef 4,5s), en el único Señor Jesucristo como mediador exclusivo de la salvación (cf. 1 Tim 2,5) y en el único Espíritu Santo, quien en el único cuerpo de Cristo obra la unidad en la diversidad de los dones espirituales (cf. Rom 12,4s; 1 Cor 12,4.8s.12s.19s).

Análogamente a la comprensión de Jesucristo como *concretum universale*, «catolicidad» significa una universalidad concretamente visible y perfilada, catolicidad en forma concreta[72]. Así como Dios no asumió en Jesucristo una humanidad abstracta, sino que se convirtió en *este* hombre concreto, en Jesús de Nazaret, así es igualmente cierto que la Iglesia se halla presente bajo una forma concreta y visible. La Iglesia católica está convencida de que en ella, esto es, en la Iglesia en comunión con el sucesor de Pedro y con los obispos en comunión con él, se realiza históricamente en forma concreta y visible la Iglesia de Jesucristo; de que en ella subsiste la Iglesia de Jesucristo, o sea, que en ella adquiere esta su forma existencial concreta e histórica (cf. LG 8).

John Henry Newman, quien en su camino desde el anglicanismo al Movimiento de Oxford y, por último, a la Iglesia católica luchó durante toda su vida por la recta comprensión de la catolicidad, se percató de que «católico» y «romano» significan lo mismo[73]. Afilando aún más esta idea, llegó a la conclusión de que «no existe nada intermedio entre el ateísmo y el catolicismo, y de que un intelecto perfectamente coherente, bajo las circunstancias en las que vive en esta tierra, debe adherirse bien a uno o bien a otro»[74]. Esta idea reaparece una y otra vez en Newman bajo diversas formas. Él la fundamenta con su fe en el Dios uno. Esta idea quizá resulte sorprendente y pida ser impugnada, pero quien ve las fuerzas de autodisolución y autodestrucción que sin cesar azotan al protestantismo no podrá rechazarla por completo.

Con estas tesis disentimos de las comunidades eclesiales que proceden de la tradición de la Reforma[75]. A primera vista podría parecer que la comunión con el sucesor de Pedro constituye una limitación que obedece a estrechez confesional y no es reconocida por ninguna otra Iglesia. En realidad, la vinculación a la sucesión histórica en el ministerio episcopal muestra que la Iglesia no solo es una y universalmente católica en su forma actual (sincrónicamente), sino que también es una con su origen apostólico y con la Iglesia de todos los tiempos (diacrónicamente). La comunión con el sucesor de Pedro confiere a la Iglesia católica una universalidad católica, abarcadora de todos los pueblos y culturas, y al mismo tiempo una unidad como ninguna otra Iglesia puede aducir. La comunión con el sucesor de Pedro y con los obispos en comunión con él no representa, por consiguiente, restricción alguna de la catolicidad; más bien es, a la inversa, un signo tanto de la catolicidad como de la unidad y apostolicidad de la Iglesia.

Por eso, la comprensión concreta de la catolicidad vinculada a una forma debe entenderse católicamente también en relación con las otras Iglesias y comunidades eclesiales y no puede malinterpretarse en el sentido de un particularismo exclusivista. La Iglesia católica reconoce que también en las otras Iglesias y comunidades eclesiales está presente Jesucristo de modo salvíficamente eficaz. También en ellas existen muy a menudo una vida eclesial que se despliega con gran riqueza y signos de santidad que llegan hasta el martirio por Cristo. En ellas se dan significativos elementos de la realidad eclesial, que en la Iglesia católica se hallan plenamente presentes; lo cual, sin embargo, debido a las heridas causadas por las divisiones y al fracaso dentro de las propias filas, no quiere decir que en esta última se manifiesten en forma perfecta. Algunos aspectos del

ser Iglesia pueden estar mejor desarrollados en las otras Iglesias. En este sentido, las demás Iglesias y comunidades eclesiales participan en diversos grados y con diversa intensidad en la realidad eclesial de la Iglesia católica (cf. LG 8; UR 3s; *Ut unum* sint 10s)[76].

La autocomprensión de la Iglesia católica incluye el reconocimiento de la herencia común de la que participan todas las Iglesias y comunidades eclesiales, así como la disposición a un diálogo abierto al aprendizaje y un intercambio de dones que puede ayudar también a la Iglesia católica a avanzar hacia una realización más plena de su propia catolicidad (cf. *infra*, 5.1).

En la concreción de su forma, la Iglesia puede ser signo resplandeciente e instrumento de la salvación del mundo (cf., por ejemplo, LG 1, etc.), pero puede asimismo convertirse en *skándalon*, en piedra de escándalo, ya sea porque uno tropiece por principio con su enojosa concreción, ya sea porque se escandalice de la pecaminosidad, debilidad y estrechez de miras de muchos de sus miembros, incluidos algunos de sus representantes oficiales. Solo escatológicamente puede satisfacerse de manera concreta y por entero la pretensión de catolicidad, esto es, de poseer la plenitud de la verdad y la salvación. Solo entonces se manifestará la Iglesia «sin mancha ni arruga» (Ef 5,27), en todo el resplandor de su belleza (cf. Tomás de Aquino, S. th. III 8, 3 ad 2). Ahora todavía portamos nuestro tesoro en quebradizos recipientes de barro (cf. 2 Cor 4,7). Únicamente al final será Dios todo en todo (cf. 1 Cor 15,28). También esta orientación a la plenitud escatológica forma parte de la catolicidad de la Iglesia.

3.2. La estructura teocéntrica y doxológica fundamental

Ya hemos dicho que la Iglesia, en cuanto pueblo convocado por Dios, es la avanzadilla escatológica de Dios. De ahí que en el Nuevo Testamento sea designada con mucha frecuencia como Iglesia de Dios [*ekklēsía toû theoû*] (cf. Hch 20,28; 1 Cor 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; Gál 1,13; 1 Tim 3,5.15; etc.). Es el pueblo elegido y escogido por Dios, el pueblo santo de Dios a él perteneciente. Esta autocaracterización de la Iglesia es fundamental para entender a la Iglesia como lo que es: no una realidad meramente sociológica, sino una realidad teológica, que ha de entenderse solo desde Dios y con la vista puesta en él. Puesto que Dios actúa en y a través de Cristo, la Iglesia puede ser caracterizada asimismo como Iglesia de Dios en Jesucristo (cf. 1 Tes 2,14; véase también 2 Tes 1,1). El ser pueblo de Dios fundado en Cristo es, por tanto, la base de la realidad de comunión que tiene su razón de ser en la común participación en Jesucristo; la eclesiología de comunión es una detallada elaboración teológica de la eclesiología del pueblo de Dios.

Con la designación «Iglesia de Dios», el Nuevo Testamento hace suya la teología veterotestamentaria del pueblo de Dios[77]. Esta se remonta al acontecimiento fundante de la autorrevelación de Dios en la zarza ardiente. Allí responde Dios a la pregunta por su nombre con las palabras: «Yo soy el que estoy ahí» (Éx 3,14). Este nombre contiene una

promesa que se expresa en la frecuentemente reiterada oferta: «Vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios» (Éx 6,7; Lv 26,12; Jr 32,38; Ez 11,20; Sal 95,7). En conformidad con este voto de alianza, Israel se entiende a sí mismo como pueblo de Dios (laós toû theoû), como el pueblo que es propiedad de Dios y que este se ha escogido de entre todos los demás pueblos (cf. Éx 19,4-7; Dt 4; 7,6-12; 32,8-15; Sal 135).

En el Antiguo Testamento, la historia entre Dios y su pueblo transcurre de modo dramático: una y otra vez pasa por difíciles crisis y profundas rupturas, pero lo que se mantiene es la inquebrantable fidelidad de Dios. Son conmovedoras las afirmaciones del profeta Oseas que parecen dar por concluida la alianza: «No-pueblo-mío», «Yo-no-estoy-con-vosotros» (Os 1,9). Pero luego vuelve a triunfar la compasión de Dios (cf. 2,1.25), pues con correas y cuerdas de amor ha atraído Dios a su pueblo (cf. 11,4). «¿Cómo podré dejarte Efraín; entregarte a ti, Israel?... Me da un vuelco el corazón, se me conmueven las entrañas» (11,8).

Así, Israel no es repudiado como un todo; se mantiene viva la esperanza de que un resto pueda convertirse (cf. Is 10,21s). El presente de la posesión se convierte en los profetas en el futuro de la promesa: «Seréis mi pueblo» (Jr 7,23; 24,7; 31,33; 32,36ss; Ez 11,20; 14,11). Esta promesa desborda el marco de una expectativa puramente nacional. Ya Is 11,10 afirma del Mesías que las naciones lo aguardan. Donde con mayor claridad se muestra la ampliación universal es en el profeta Zacarías: «Festeja y aclama, hija de Sión, que yo vengo a habitar en ti –oráculo del Señor–. Aquel día se incorporarán al Señor muchos pueblos y serán pueblo mío; habitaré en medio de ti» (Zac 12,14s).

El Nuevo Testamento aplica la expresión «pueblo de Dios», que aparece en algunas citas veterotestamentarias, a la Iglesia (cf. Hch 15,14; 18,10; Rom 9,25s; 2 Cor 6,16; etc.). Con ello asume la orientación universal inherente a este sintagma. En el concilio apostólico de Jerusalén, Pedro afirma que Dios mismo ha intervenido a fin de elegir de entre los paganos (*éthvē*) un pueblo (*laós*) que lleve su nombre (cf. Hch 15,14). Así, también los gentiles convertidos a la fe pertenecen al pueblo de Dios. «En Cristo» no cuentan ya las diferencias entre judíos y gentiles (cf. 1 Cor 12,13; Gál 3,26-29s; Col 3,11). En ningún lugar se define a la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios. El Nuevo Testamento afirma más bien que la fidelidad de Dios a Israel es inquebrantable (cf. Rom 11,2.29); por eso se parte del pueblo único de Dios formado por judíos y por gentiles convertidos a la fe (cf. Ef 2,14)[78].

La liturgia de la Iglesia ha conservado y mantenido vivo el uso lingüístico de la Biblia. Aparte de *ecclesia, plebs y familia*, el nombre que con mayor frecuencia se utiliza en la liturgia para denominar a la Iglesia es *populus*. Entre los padres de la Iglesia y luego en la Edad Media se mantuvo viva la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios. En cambio, en la eclesiología moderna pasó a un segundo plano; es posible que las tendencias contrarreformistas influyeran en ello. Pues Lutero definió con frecuencia el «ciego y ambiguo término "iglesia"» como congregación y muchedumbre congregada (cf. BSELK 656; WA 5, 293; 50, 625). Sin embargo, también hizo otras afirmaciones más

profundas sobre la Iglesia como cuerpo y esposa de Cristo y como comunidad de los santos, así como sobre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, etc. El concilio Vaticano II recurre de nuevo a la tradición bíblica y litúrgica, elevándola otra vez a conciencia. Describe a la Iglesia como pueblo peregrino de Dios, es más, como pueblo sacerdotal y real, poniendo de relieve de ese modo la dimensión histórica e histórico-salvífica de la Iglesia (cf. espec. LG 9-17)[79].

Después del Vaticano II, la renovación de la eclesiología del pueblo de Dios determinó de manera persistente la forma concreta de la vida en la Iglesia. Fortaleció sobre todo la conciencia de la dignidad de los laicos y de la misión que les es propia, pero también de su corresponsabilidad en la Iglesia. Sin embargo, es malentendida y falseada si «pueblo» no se concibe ya en el sentido del pueblo de Dios (*laós toû theoû*), sino en sentido político y moderno-democrático (*dêmos*), derivando de ello un programa para una democratización –cualquiera que sea su índole– de la Iglesia. Con ello se malinterpreta profundamente el carácter teológico y teocéntrico de la expresión «pueblo de Dios». Pues, a diferencia del pueblo político, el pueblo de Dios no se reúne para decidir lo que hay que hacer, sino para escuchar y celebrar lo que Dios ya ha decidido y hecho. En el pasaje donde más detalladamente habla de la Iglesia como pueblo de Dios, el Nuevo Testamento se refiere a ella como el pueblo santo y sacerdotal de Dios, destinado a «ofrecer por medio de Jesucristo sacrificios espirituales aceptables a Dios» y a proclamar sus proezas (cf. 1 Pe 2,5.9).

Tomás de Aquino pone marcadamente de relieve este carácter teocéntrico del acto de fe (cf. S. th. II/II 1,1). A su juicio, el acto de fe no se refiere al enunciado de fe, sino a la «realidad» en él atestiguada (cf. a. 2). El artículo de fe, según la definición de Isidoro de Sevilla que Tomás cita expresamente, es una comprensión real de la verdad de Dios, pero lo es de modo tal que remite más allá de sí mismo a esta verdad (cf. a. 6). Por eso, la fe es, en último término, un saber cargado de esperanza, que solo alcanza su perfección en la visión eterna de Dios (cf. a. 6 y 8).

El examen de la estructura teocéntrica de la fe eclesial es importante para entender lo que quiere decirse en la eclesiología católica cuando se habla de la mediación eclesial de la fe. Con frecuencia se ve ahí un contraste con la inmediata relación con Dios de todo cristiano y se hace de ello una diferencia específica respecto de la eclesiología protestante[80]. Al interpretar así las cosas, se incurre con facilidad en un malentendido; pues según la concepción católica y en especial la tomasiana, la mediación eclesial de la fe no apunta a la Iglesia. La mediación eclesial tiene más bien un carácter ancilar, o sea, auxiliar: lo que hace es conducirnos a la relación directa con Dios. La inmediatez con Dios es, por su parte, una inmediatez mediada.

Esta idea tiene una importancia fundamental para la eclesiología en el contexto de la subjetividad moderna. El cardenal John Henry Newman lo expresó en su lema episcopal de una manera que se ha convertido en clásica: «*Cor ad cor loquitur*» (El corazón habla al corazón). Según Newman, la Iglesia católica no deja que nada se interponga entre el

alma y su Creador. El ser humano está cara a cara ante su Dios, «*solus cum solo*». Solo Dios es el Creador y Redentor; ante sus sublimes ojos nos presentamos en la muerte, y su mirada es nuestra eterna bienaventuranza[81]. De ahí deriva Newman su alegato a favor de la dignidad de la conciencia. La conciencia es, para él, «el originario vicario de Cristo». «Si el papa se manifestara en contra de la conciencia en el sentido verdadero de la palabra, estaría cometiendo suicidio. Estaría minándose el terreno a sí mismo». Y a renglón seguido escribe Newman la famosa frase: «Caso de verme obligado a hablar de religión en un brindis de sobremesa, alzaré con gusto la copa diciendo: "¡Por el papa!". Pero primero: "¡Por la conciencia!", y solo después: "¡Por el papa!"»[82].

También podemos formularlo como sigue: todo cristiano está directamente ante Dios, pero nunca solo frente a él. Nuestra fe personal en Dios es posibilitada, sostenida y respaldada por el «nosotros» de la fe, de la Iglesia que tanto sincrónica como diacrónicamente abarca todos los lugares y todas las épocas. Nuestra fe personal es católica, o sea, participa de la fe común de la Iglesia de todas las épocas y todos los lugares. Por medio de la participación en las *sancta*, o sea, en los sacramenta de la salvación, nuestra fe está ante Dios en comunión con toda la *communio sanctorum*. Como creyentes, nos encontramos ante Dios en comunión con la entera comunidad de los santos, que incluye la Iglesia terrena y la Iglesia celestial. Formulado abstractamente: la *communio* en las *sancta* (*sanctorum* en el sentido neutro de la palabra) fundamenta la *communio* de los *sancti* (*sanctorum* en el sentido personal de la palabra).

La estructura teocéntrica de la fe eclesial significa que la Iglesia, en la liturgia, no se celebra a sí misma, sino que celebra, alaba y ensalza más bien a Dios. Solo a él glorifica, solo a él adora. El sentido de la Iglesia, sus enunciados de fe y, sobre todo, su liturgia tienen carácter doxológico; es decir, deben reflejar algo de la gloria (*dóxa*) de Dios[83]. En este punto, el cristianismo occidental puede aprender del oriental. Debería liberarse de su erróneo eclesiocentrismo y de la reciente obsesión por la comunidad. Nos ocupamos demasiado de nosotros mismos y nos imaginamos que esto es lo que más interesa a las personas. ¡Craso error! Las personas, si sienten interés por la religión, no preguntan en primer lugar por la Iglesia, sino por Dios; y por la Iglesia únicamente preguntan en la medida en que en ella resplandece algo de la realidad de Dios. Deberíamos tomarnos a pecho el himno eclesial: «Nuestro ministerio consiste en alabar a Dios» (*Gott loben, das ist unser Amt*).

3.3. Cristocentrismo: la Iglesia de Jesucristo

Dios, tal como los cristianos lo confesamos y adoramos, es el Dios que definitivamente se nos ha revelado en Jesucristo. Solo por medio de Jesucristo, con él y en él podemos invocar a Dios como Padre. Puesto que Dios actúa en y a través de Jesucristo, la Iglesia de Dios existe en Cristo (cf. 1 Tes 2,14). En el fondo, es cierto que «la eclesiología no es otra cosa que cristología, y viceversa»[84].

Este aspecto se pone de relieve en la caracterización de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Debe ser considerada en el contexto de toda la historia de la salvación. Esta ha alcanzado en Jesucristo su cumplimiento histórico. Él es el descendiente de Abrahán (cf. Gál 3,16). En la medida en que, a través de la fe y el bautismo, somos en él, devenimos descendientes de Abrahán y pueblo de Dios y formamos en el Espíritu de Jesucristo el cuerpo de Cristo (cf. Rom 12,4s; 1 Cor 12,12.27). El símil del cuerpo procede originariamente de la antigua teoría del Estado, que concebía a este como un cuerpo con múltiples miembros (cf. Platón, *Protágoras* 322 d). Para Pablo, sin embargo, lo determinante no es la interpretación sociológico-política ni tampoco la organológica. El cuerpo de Cristo constituye, a su juicio, una realidad pneumatológica sacramental, y eso quiere decir: sacramentalmente mediada. La fuente de la eclesiología paulina del cuerpo de Cristo es 1 Cor 10,17, versículo en el que se afirma que la participación en el cuerpo eucarístico de Cristo nos convierte en el cuerpo eclesial de Cristo.

En el cuarto evangelio se retoma no solo la imagen del pueblo de Dios, sino también la de la Iglesia como templo, a fin de hacer comprensible la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo. Jesús habla de la destrucción y reconstrucción del templo, pero se refiere con ello al templo de su cuerpo, que a través de su muerte en cruz y su resurrección al cabo de tres días se transforma en templo y casa de Dios (cf. Jn 2,19s). Por último, en dicho evangelio se encuentra asimismo la imagen de los discípulos como sarmientos de la vid que es Jesucristo (cf. Jn 15,1-8).

Con ayuda de las imágenes del cuerpo de Cristo y de la vid y los sarmientos, la Iglesia debe ser entendida como realidad de comunión colmada del Espíritu de Cristo. La Iglesia vive por completo desde Jesucristo, de él y en él; es sostenida y llevada de continuo por él, alimentada y vivificada sin cesar por él; participa de su pasión y su cruz, así como de su resurrección y su nueva vida. Según Orígenes, la Iglesia nació de la sangre derramada de las venas de Cristo en el instante de su muerte[85]. Agustín y otros padres de la Iglesia comparan el nacimiento de la Iglesia con la creación de la primera mujer a partir del costado del durmiente Adán. De modo análogo, del costado del nuevo Adán durmiente en la cruz brotó la Iglesia, pues del costado atravesado por la lanza manaron los sacramentos de la Iglesia. Así, según Agustín, la debilidad de Cristo en la cruz es la fortaleza de la Iglesia (cf. In Jo 15,8; véase también Tertuliano, *De anima* 43; Ambrosio, *Ad Luc*. II,86; Tomás de Aquino, S. th. I 92, 3).

Por desgracia, el sentido sacramental-eucarístico se perdió en gran medida en el curso de la segunda controversia sobre la eucaristía en el siglo XI. Durante aquellas disputas, «cuerpo de Cristo» se convirtió en designación de la eucaristía con la intención de acentuar la presencia real de Cristo en la eucaristía. Así terminó imponiéndose una comprensión que concebía la Iglesia como cuerpo a la manera de la politología antigua en un sentido corporativo-institucional, y la Iglesia fue identificada con la realidad religioso-sociológico-política del cristianismo medieval. La otra cara de la moneda consistió en el desarrollo de una comprensión de la Iglesia unilateralmente interior-espiritual-mística. La Iglesia pasó a ser entendida como el cuerpo místico de Cristo. Sobre esta designación,

que con anterioridad se aplicaba a la eucaristía, se cernió la sospecha de espiritualismo. Y de este modo se llegó a que la concepción de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo fuera contrapuesta con frecuencia a la concepción jurídica y jerárquica de la Iglesia. Esto hizo que la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo sonara sospechosa a oídos católicos.

La encíclica del papa Pío XII *Mystici corporis* (1943) asumió los propósitos del movimiento intraeclesial de renovación del periodo de entreguerras e hizo magisterialmente respetable de nuevo la caracterización de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Más tarde, el concilio Vaticano II, al que ya habían allanado el camino las pertinentes investigaciones exegéticas e históricas, volvió a realzar la concepción sacramental del cuerpo de Cristo (cf. LG 7)[86]. Según esto, la Iglesia de Jesucristo existe dondequiera que se celebre la eucaristía. Pero puesto que se trata siempre del único Señor y de la única eucaristía, en toda celebración eucarística no está presente solo la Iglesia particular congregada en cada caso concreto para la celebración, sino la Iglesia una. Por eso, toda celebración de la eucaristía incluye la comunión con la Iglesia entera y con todas las Iglesias particulares que celebran la eucaristía[87].

Este aspecto relacionado con la Iglesia universal se expresa con claridad sobre todo en las Cartas paulinas de la cautividad. Según estas, la Iglesia es el cuerpo único de Cristo bajo su única cabeza, el propio Jesucristo (cf. Ef 1,22s; 5,23; Col 1,18). Esta afirmación patentiza que la Iglesia no puede ser identificada sin más con Jesucristo; antes bien, a Jesucristo le corresponde la primacía en todo (cf. Col 1,18). Por eso, en la afirmación de que Cristo está presente en la Iglesia hay que procurar que Jesucristo no deje de ser el sujeto. No se puede reemplazar el sujeto Jesucristo por el sujeto Iglesia; de ahí que no sea legítimo afirmar que la Iglesia es el Cristo que está presente y continúa actuando, la encarnación permanente o la prolongación de la encarnación[88]. «En Cristo» somos al mismo tiempo «bajo Cristo». Por eso, en la liturgia invocamos a Jesucristo como Señor nuestro y le rendimos tributo: «Solo tú eres santo, solo tú Señor, solo tú Altísimo, Jesucristo» (Gloria). ¡No solo existe un *solus Christus* protestante, también hay un *solus Christus* católico!

El *solus Christus* católico no comporta, sin embargo, una mera contraposición de Cristo y la Iglesia. Eso contradiría el paulino «ser en Cristo». Cristo actúa en la Iglesia, y los creyentes están en Cristo. Así pues, el *solus Christus*, rectamente entendido, debe ser visto en adecuada correlación con el «Totus Christus, caput et membra» [Cristo total, cabeza y miembros] (cf. Agustín, En. in Ps. 90, 1). «Al igual que la cabeza no puede ser separada de los miembros, así también son los miembros inseparables de la cabeza» (León Magno, Sermo 63,3). De este modo, la Iglesia es arrebatada a los poderes del mal y de la oscuridad y participa en el destino de los santos en la luz (cf. Col 1,12). En todas las tempestades de la historia es mantenida permanentemente en la vida y en la verdad por Jesucristo, su cabeza.

La tensionada estructura de inclusión y subordinación que caracteriza la relación de Cristo y la Iglesia se repite de modo análogo en la relación entre el ministerio eclesiástico y la Iglesia como comunidad de los creyentes. Por una parte, es Jesucristo quien, como cabeza de la Iglesia, mantiene todo unido. «Uno es el cuerpo, uno el Espíritu... uno el Señor, una la fe, uno el bautismo, uno es Dios, Padre de todos» (Ef 4,4s). Por otra parte, existen ministerios instituidos por el exaltado Señor de la Iglesia, a los que se ha encomendado el servicio a la unidad de la Iglesia (cf. Ef 4,7-12). De este modo, el ministro está, por un lado, en la comunidad: él mismo es oyente de la Palabra y, en cuanto pecador, depende, como todos los demás, del perdón y la gracia divinos. No solo es tomado de entre la comunidad, sino que depende duraderamente de la oración, la colaboración, el aliento y –dado el caso– la crítica de esta. Por otro lado, en el ejercicio de su especial misión, se halla con plenos poderes frente a la comunidad «*in persona Christi*» (cf. 2 Cor 5,20).

Esta condición mutuamente frontera de Cristo y la Iglesia se desprende asimismo de otras afirmaciones del lenguaje simbólico y metafórico de la Biblia. A menudo se caracteriza a la Iglesia como virgen y esposa (cf. Mc 2,19; 2 Cor 11,2; Gál 4,24-31; Ap 12,1-6; 19,7; 21,2.9; 22,17). Según esto, ¡la Iglesia no es masculina, sino femenina! Es bella, y uno puede enamorarse realmente de ella. Sobre todo los padres sirios la alaban como la amada esposa de Cristo a causa de su belleza[89]. Sin embargo, también puede adoptar los rasgos de una prostituta infiel, y el espíritu de Babilonia puede invadirla[90]. Así, Cristo se ha entregado por ella, a fin de hacerla pura y santa «sin mancha ni arruga» (Ef 5,25s.30). Con todo, solo al final de los tiempos llegará a ser la Inmaculada. De momento vive de la certeza de que el amor de Cristo la sostiene y la purifica y renueva sin cesar.

Los padres de la Iglesia encontraron aún otras imágenes para describir la realidad de la Iglesia. La comparan, por ejemplo, con la Luna, cuya luz no procede de ella misma, sino que es recibida del Sol. Lo mismo ocurre en la relación de Cristo con la Iglesia: la luz y el resplandor de esta son reflejo de la luz que Cristo mismo es (cf. Ambrosio, Exameron IV,32)[91]. Otra imagen es la comparación de la Iglesia con un barco en un mar tempestuoso. Así, la Iglesia se dirige hacia la meta escatológica surcando la mar encrespada que es este mundo[92].

La Iglesia vive entre dos tiempos, entre el «ya» y el «todavía no». Participa de la terrena condición de esclavo de Jesucristo. Es Iglesia peregrina, en camino por las polvorientas sendas de la historia, y recorre su camino en medio de tribulaciones y persecuciones (cf. Agustín, De civ. 18,51,2). Como Iglesia santa, alberga en su seno también a pecadores. Con humildad y actitud autocrítica debe ser consciente de las estructuras de pecado en las que en su visible figura humana a menudo se ha visto y se ve involucrada[93]. Por eso debe emprender sin cesar el camino de la penitencia y la renovación; es «*ecclesia semper purificanda*» (cf. LG 8)[94].

De ahí que la Iglesia deba examinarse críticamente una y otra vez tomando como medida el mensaje y la persona de Jesucristo. Tiene que empezar siempre de nuevo desde Jesucristo[95]. La Iglesia es la Iglesia santa que viene «desde arriba» como Jerusalén santa (cf. Gál 4,26; Ap 21,2), pero que todavía vive «en lo bajo» de la historia y porta sus tesoros en recipientes de barro (cf. 2 Cor 4,7). Lejos de ser una Iglesia de los puros, en su seno alberga también a pecadores. Es, como Agustín muestra con realismo, un «*corpus permixtum*» [un cuerpo mezclado] (cf. De civ. I,36; De *doctrina christiana* III,323,45). Por eso es Iglesia bajo la cruz, necesitada sin cesar de perdón. Justamente así es también la Iglesia de Jesucristo.

3.4. La Iglesia como templo del Espíritu Santo

La confesión de fe en la Iglesia, el «*Credo (in) ecclesiam*», figura en el tercer artículo del credo, que tiene como contenido la fe en el Espíritu Santo. La eclesiología se encuadra, pues, en el contexto de la pneumatología, la doctrina sobre el Espíritu Santo. De ahí que la eclesiología deba procurar de antemano no convertirse en mera jerarcología ni en doctrina sobre la institución[96].

La perspectiva pneumatológica coloca una vez más la eclesiología, desde un nuevo punto de vista, en una dimensión universal. Pues el Espíritu es el *Spiritus creator*, que concede vida a todo lo que vive y que, al igual que la Sabiduría, todo lo penetra, todo lo activa, todo lo mantiene cohesionado. «Envías tu aliento y los recreas y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,30; cf. Job 34,14s). «Por la palabra del Señor se hizo el cielo, por el aliento de su boca sus ejércitos» (Sal 33,6; cf. Job 33,4). «Porque el Espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido» (Sab 1,7; 7,22–8,1); él es quien, en medio de gemidos y dolores de parto, conduce la realidad toda a la consumación escatológica (cf. Rom 8,22-27). Así, el Espíritu, que actúa y está eficazmente presente dondequiera que surja la vida y la pregunta por la vida, abre a la Iglesia el horizonte de la humanidad[97].

El Espíritu, que ya había hablado a través de los profetas, al llegar la plenitud de los tiempos se posó de manera definitiva y permanente en Jesús (cf. Mc 1,9-11; Lc 4,18). Jesús es realmente criatura del Espíritu (cf. Mt 12,31s; Lc 1,35); toda su actividad acontece en la fuerza del Espíritu (cf. Mt 12,18; Lc 4,14.18; 10,21; etc.). En el Espíritu entrega su vida en la cruz (cf. Heb 9,14), y en la fuerza del Espíritu es resucitado de entre los muertos (cf. Rom 1,3s). Desde el cielo, él nos envía el Espíritu Santo. Así se cumple en Pentecostés la promesa escatológica del profeta Joel (cf. Jl 3,1-5) de que al final de los tiempos el Espíritu será derramado sobre todos (cf. Hch 2,17-21). En adelante, todos son portadores del Espíritu; todo cristiano participa del único Espíritu de Jesucristo y cada cual posee su propio carisma (cf. 1 Cor 7,7; 1 Pe 4,10).

Así pues, según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, en Pentecostés la Iglesia apareció públicamente por primera vez como criatura del Espíritu (cf. Hch 2,1-13). El resto de su camino en la misión transcurrió bajo la dirección del Espíritu; él guió a

la joven Iglesia por sendas a menudo inopinadas y sorprendentes. Pablo recurre en este contexto a la imagen del edificio, la casa y el templo, ya mencionada en diversas ocasiones, y describe la Iglesia como edificación en el Espíritu Santo (cf. 1 Cor 3,16s; cf. 2 Cor 6,16; Ef 2,21). También la idea de la comunión vuelve a ser utilizada en el contexto pneumatológico. Para el apóstol, la Iglesia es comunión (*communio*) del Espíritu Santo (*koinōnía toû Hagíou Pneúmatos*: cf. 2 Cor 13,13).

Estas afirmaciones encontraron abundante eco en la tradición. Para la exégesis patrística tuvieron importancia sobre todo las palabras que Jesús pronunció con ocasión de la ceremonia de extracción de agua durante la fiesta judía de las Chozas: «Quien tenga sed acuda a mí a beber: quien crea en mí. Así dice la Escritura: "De sus entrañas manarán ríos de agua viva"» (Jn 7,37s)[98]. Jesús mismo ofrece la interpretación del agua; con ella se refiere al Espíritu que reciben todos cuantos creen en él (cf. 7,39). Este dicho retoma la promesa profética, según la cual en el tiempo de salvación se irrigará el desierto y la sed tanto corporal como espiritual será saciada (cf. Is 12,3; 43,20; 44,3; 55,1; etc.). Jesús se califica a sí mismo de fuente verdadera del agua viva (cf. Jn 4,10.14). Es la roca vivificadora de la que le era dado beber a Israel durante la travesía del desierto (cf. 1 Cor 10,4). De la rica tradición patrística nos limitaremos a citar aquí las siguientes palabras de Ireneo de Lyon: «Hizo brotar abundantes torrentes, a fin de diseminar el Espíritu Santo por la tierra conforme a la promesa dada a través de los profetas de que al final de los días el Espíritu sería derramado sobre la faz de la tierra» (*Epideixis* 89; cf. *Adv. haer*. IV,33,13; V,18,2).

Ireneo de Lyon expresó de forma clásica la relación existente entre el Espíritu y la Iglesia: «Allí donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios; y allí donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia; pero el Espíritu es verdad» (*Adv. haer.* III,24,1). Agustín pudo afirmar: en la medida en que uno ama a la Iglesia de Cristo, en esa misma medida tiene el Espíritu Santo (cf. In Jo 32,8). Fue él quien acuñó el dicho de que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia (cf. *Sermo* 267,4). Este aforismo fue asumido por León XIII (cf. *Divinum illud*, 1897), Pío XII (cf. *Mystici corporis*, 1943) y el concilio Vaticano II (cf. LG 7). Que el Espíritu Santo sea el alma de la Iglesia significa que él es quien edifica la Iglesia, la conserva, la vivifica, la hace crecer, la ordena y la guía.

El Espíritu Santo no vivifica y conserva la Iglesia de manera puramente invisible; él no es idealista ni iluso. Actúa a través de la palabra audible y de los sacramentos visibles. Instituye ministros en la Iglesia, que están al servicio de la palabra y los sacramentos y son pastores de los fieles (cf. Hch 20,28; 1 Cor 12,28; Ef 4,11; 1 Tim 4,13; 2 Tim 1,6). La caracterización de la Iglesia como casa (*oîkos*) y las alusiones a la edificación (*oikodomē*) de la Iglesia (cf. 1 Cor 3,9; 14,5; 2 Cor 5,1; 10,8; Ef 4,12; etc.) muestran que esta tiene una estructura y es un sistema. Así, Pablo se esfuerza ostensiblemente por poner orden en la entusiástica exaltación de la comunidad de Corinto (cf. 1 Cor 12,14). También Ignacio de Antioquía expresa inequívocamente la necesaria subordinación al obispo y al presbiterio, al igual que la unidad con el obispo (cf. *Ad Eph*. 2,2; *Magn*. 6,2;

etc.). Cipriano de Cartago define la Iglesia directamente como «el pueblo unido con el obispo, el rebaño vinculado a su pastor» (Ep. 66,8; cf. 58,4). Basilio de Cesarea presenta por extenso la unidad y la pluralidad de los dones espirituales y su ordenación por el Espíritu Santo; también el orden oficial de la Iglesia es obra del Espíritu Santo (cf. *El Espíritu Santo* IX,19 d; XVI,31 b; XVI,34 a).

Así pues, a diferencia de lo que suponía Rudolf Sohm, nunca ha existido una iglesia puramente espiritual, una iglesia de puro amor. El Espíritu actúa a través de la Iglesia, de su palabra, de sus sacramentos y de sus ministerios. Esto es también auténtica doctrina luterana (así, por ejemplo, las homilías de Lutero en 1522 contra los entusiastas). Según Karl Barth, la Iglesia es la forma terreno-histórica de existencia del Espíritu[99]. En terminología católica también se puede definir la Iglesia como sacramento, o sea, como lugar e instrumento del Espíritu[100].

La acentuación de la estructura sacramental y ministerial de la Iglesia no debe conducir, sin embargo, a una eclesiología que sea más o menos una jerarcología. La Iglesia como comunión en el Espíritu Santo significa, más bien, que todos participan del Espíritu de Dios. Como cuerpo de Cristo edificado y animado por el Espíritu de Cristo, la Iglesia es un organismo que incluye diversidad de carismas[101]. Cada cual tiene su carisma, que debe aportar para el bien del conjunto (cf. 1 Cor 12,4-11; Rom 12,4-8; Ef 4,11-13). También los ministerios de la Iglesia son, como ya se ha mostrado, dones del Espíritu. Por eso, ministerio y carisma no pueden ser contrapuestos. Antes bien, la estructura de comunión de la Iglesia se realza en un conjunto ordenado y en la ordenada interacción de los diversos ministerios y carismas. Todos tienen su tarea específica e intransferible; no pueden pretender reemplazarse, desplazarse o neutralizarse unos a otros. Solo pueden llevar a cabo su respectivo servicio en el Espíritu del amor, de la *communio*, en el escucharse y respetarse mutuamente, en el complementarse y corregirse recíprocamente, en la colaboración de todos[102].

De ahí que la frase: «Donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3,17), no deba ser malentendida en el sentido de una libertad individualista o meramente emancipatoria. Al lema de sus adversarios en Corinto: «Todo me está permitido», Pablo contrapone lo siguiente: «Pero no todo conviene» (1 Cor 6,12). Para él, la libertad se inserta en un contexto social y eclesial; es libertad de uno mismo y para los demás. Está sujeta sobre a todo a Jesucristo (cf. 2 Cor 3,17). Por consiguiente, no se debe hacer de la libertad una excusa para caer de nuevo en la esclavitud del pecado (cf. Gál 5,13).

Por otra parte, el carácter espiritual del orden eclesial excluye una percepción formalista, meramente burocrática del mismo. No es posible administrar el Espíritu de Cristo. El Evangelio de Cristo no ha sido cincelado en tablas de piedra, sino inscrito en nuestros corazones de carne por el Espíritu del Dios vivo (cf. 2 Cor 3,3). De ahí que Tomás de Aquino pudiera afirmar que la lex evangelica no era una ley externa, sino una ley interna, a saber, la «*gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi*» [la gracia del Espíritu Santo dada por la fe en Cristo] (S. th. I/II 106, 1). El Espíritu no guarda el

Evangelio como una posesión muerta, sino que la mantiene siempre joven y fresca (cf. Ireneo, Adv. haer. III,24,1). Según el credo, el Espíritu es Señor y dador de vida (*Dominum et vivificantem*), siempre bueno para las sorpresas. Sacude la Iglesia llamando a personas carismáticamente dotadas, que preservan el legado apostólico de anquilosamientos y le devuelven frescura y juventud, impulsando movimientos de renovación, que remozan las formas antiguas acreditadas, propician formas inéditas de devoción y vida espiritual y abren de nuevo a la Iglesia, a menudo tras épocas de crisis, un camino hacia el futuro.

A fin de eludir ambos extremos, tanto el del individualismo como el del burocratismo, Pablo establece reglas claras para el discernimiento de espíritus (cf. 1 Cor 12,10). Hace valer sobre todo un doble criterio. En primer lugar, el Espíritu Santo no es un espíritu común exaltado, no está disociado de la economía de la salvación que se realiza en Jesucristo. Es el Espíritu de Cristo, el Espíritu del Señor y del Hijo (cf. 1 Cor 12,3; Rom 8,9; Gál 4,6). Por eso, el criterio decisivo para el discernimiento de espíritus consiste en si estos confiesan o no a Jesucristo como Señor y lo toman como medida (cf. 1 Cor 12,3). «El Señor es el Espíritu»; es Cristo quien por medio del Espíritu Santo se hace eficazmente presente en la Iglesia y en la historia.

El segundo punto de vista es este: más importante que los carismas extraordinarios y llamativos, más importante que el don de lenguas, las curaciones milagrosas, los estados de arrobamiento entusiasta, más importante que el entusiasmo y la embriaguez exteriores es, para Pablo, el amor, la caridad. Sin amor todo lo demás carece de valor; él es el camino excelso para ser cristiano (cf. 1 Cor 13). Así, el término «carisma» puede designar no solo dones especiales de la gracia, sino también el don de la gracia por excelencia (cf. Rom 5,15s), la vida eterna (cf. 6,23) y la vida animada por el Espíritu. El Espíritu es el Espíritu de la oración, en la que podemos invocar a Dios diciendo: «*Abbá*, Padre» (cf. Rom 8,15; Gál 4,6). Los frutos del Espíritu son: «Amor, gozo, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, modestia, autodominio» (cf. Gál 5,22s).

Por eso, la estructura carismática de la Iglesia significa en primer lugar que en la Iglesia todos estamos llamados a la santificación de la vida y a la santidad (cf. 1 Tes 4,3; Ef 1,4; LG 39-42). La libertad cristiana se manifiesta sobre todo en la valoración de la vida conforme a las bienaventuranzas y los consejos evangélicos (cf. Mt 5,3-12; Lc 6,20-26), tal como se ha ido perfilando en especial en el monacato, en las comunidades de religiosos y religiosas y en las nuevas comunidades espirituales (cf. LG 43-47). En el curso de la historia de la Iglesia se han dado sin cesar resurgimientos y movimientos carismáticos, que han sacudido y renovado la Iglesia. Piénsese, por ejemplo, en la aparición del monacato en la antigua Iglesia; en los movimientos medievales de reforma monástica desencadenados en la Edad Media por Bernardo de Claraval y Francisco de Asís; en el movimiento católico de renovación ya antes y, sobre todo, después de la Reforma protestante; en la renovación bíblica, litúrgica y ecuménica que allanó el camino hacia el concilio Vaticano II.

Además de todo esto, también han existido movimientos entusiastas. Los encontramos ya en el temprano montanismo, luego en diversos movimientos clandestinos y populares de la Edad Media, en el «ala izquierda» de la Reforma y, en concreto, en los anabaptistas (Thomas Müntzer, Andreas Karlstadt, etc.). El más exitoso fue el movimiento desencadenado por Joaquín de Fiore a finales del siglo XII y principios del XIII. El monje calabrés predijo que a la época del Padre (Antiguo Testamento) y a la época del Hijo (la Iglesia jerárquica) les seguiría una tercera época del Espíritu Santo, esto es, de los monjes. A diferencia de Buenaventura, Tomás de Aquino rechazó de plano esta teoría, porque, según él, después de la plenitud de los tiempos alcanzada en Jesucristo no puede existir ya progreso histórico-salvífico alguno (cf. S. th. I/II 106, 4). El verdadero influjo de Joaquín de Fiore se dio fuera de la Iglesia en las modernas utopías intramundanas (Tomás Moro, Tomaso Campanella, Francis Bacon, etc., hasta llegar a Schelling, Hegel y Marx)[103]. Otro eco de Joaquín de Fiore lo encontramos en algunas formas del movimiento de las Iglesias libres (cuáqueros, pietistas radicales, etc.)[104]. Y más recientemente hay que mencionar los movimientos y las comunidades pentecostales, que están experimentando un crecimiento exponencial[105].

Así pues, resulta comprensible que, como reacción, el Espíritu fuera a menudo olvidado en la tradición teológica moderna. En cambio, la tradición ortodoxa, que nunca se vio amenazada por el peligro del subjetivismo, ha conservado una rica eclesiología del Espíritu[106]. Y con frecuencia se le ha recriminado a la eclesiología católica su cristomonismo. También por el flanco liberal y de las Iglesias libres se ha formulado el reproche de que la Iglesia católica se identifica tanto con Jesucristo que termina colocándose en su lugar y tornándose ideológica, inmovilista e impermeable a la crítica. Yves Congar ha salido al paso de esta crítica. A su juicio, es aplicable a algunos representantes de la teología postridentina, pero apenas puede sostenerse como descripción universalmente válida de la situación de la eclesiología católica. En especial la eclesiología propuesta por el primer Möhler en *La unidad en la Iglesia* (1825), animada por el espíritu del romanticismo, era por completo pneumatocéntrica. Todavía en la concepción cristocéntrica de la eclesiología defendida por el Möhler maduro en la *Simbólica* (1832) se concede amplio espacio a la pneumatología (cf. § 37).

El concilio Vaticano II hace suyo el testimonio de la Escritura y la tradición, así como la experiencia de los movimientos de renovación que precedieron al concilio (cf. SC 43; LG 9; 21; 43; UR 1 y 4; PO 22), poniendo de relieve que la Iglesia es, en todo lo que hace, sacramento, o sea, instrumento del Espíritu Santo. Tanto la predicación del Evangelio como la celebración de los sacramentos acontecen en el Espíritu Santo. La importancia del Espíritu Santo para los sacramentos fue subrayada sobre todo por la reviviscencia de la epíclesis, esto es, la invocación del Espíritu Santo durante la celebración de la eucaristía y de los demás sacramentos. La Iglesia en conjunto posee, en último término, una estructura epiclética. La autoridad que le ha sido concedida no significa que pueda disponer arbitrariamente de la palabra de Dios y de la gracia; antes bien, debe escuchar sin cesar lo que el Espíritu dice a las comunidades (cf. Ap

2,7.11.17.29, etc.). Durante la celebración de los sacramentos tan solo puede impetrar con plenos poderes la venida del Espíritu Santo. La Iglesia vive de la permanente invocación: «*Veni, Sancte Spiritus!*» (¡Ven, Santo Espíritu!).

La nueva reflexión pneumatológica llevó en el posconcilio a un asombroso resurgimiento carismático; junto al movimiento carismático han surgido múltiples y variados movimientos y comunidades espirituales[107]. Aunque algunas de ellas aún no estén maduras, estas comunidades se han convertido entretanto en una faceta dinamizadora y renovadora de la Iglesia. En una alocución dirigida a los movimientos y comunidades espirituales con ocasión de la vigilia de Pascua de 1998, el papa Juan Pablo II afirmó: «Tanto el aspecto institucional como el aspecto carismático son esenciales para la constitución de la Iglesia»[108]. En el número 46 de su escrito programático para el tercer milenio, la carta apostólica *Novo millennio ineunte* (2001), asegura ver en ellos una primavera del Espíritu y reitera la advertencia paulina: «No apaguéis el Espíritu, no despreciéis la profecía, examinadlo todo y retened lo bueno» (1 Tes 5,19-21).

3.5. María, prototipo de la Iglesia

La esencia carismática de la Iglesia y su santidad se realizan de modo perfecto en la Virgen María, madre de Dios[109]. A ella se dirige el ángel como a la «hija de Sión» que menciona el profeta Sofonías (cf. So 3,14-17) y, por ende, como representante de Israel (cf. Lc 1,28-31). En el Magníficat, María hace suyo el himno de acción de gracias de la veterotestamentaria Ana, la madre de Samuel (cf. 1 Sm 2,1-10). En su calidad de representante de Israel, el pueblo de Dios, María ensalza con el lenguaje y en el espíritu del Antiguo Testamento a Dios, quien acoge a los pequeños, los débiles y los humildes y se complace en la humildad de su sierva (cf. Lc 1,47-55).

Como también vio Martín Lutero en su exégesis del Magníficat (1520-1521), María nada es por sí sola, todo lo es por la gracia; es por completo *sola gratia* y *sola fide*. Se entrega total y exclusivamente a la palabra de Dios; ella es oyente de la palabra de Dios (cf. Lc 1,38). Antes de acoger en su seno la Palabra eterna de Dios, la ha acogido ya en su corazón. Así, en contra de todas las posibilidades humanas y en virtud solo de la acción del Espíritu de Dios y como esposa del Espíritu Santo, se convierte en madre de Jesús. Este es llamado Hijo del Altísimo ya durante su concepción (cf. Lc 1,31s.35). Allí donde todas las posibilidades humanas tocan a su fin, ella regala al mundo el Salvador y el Señor (cf. Lc 2,11).

Ya el Nuevo Testamento ve a María no solo como madre de Jesús; antes bien, hace que Isabel se dirija a ella con un título cristológico de majestad, a saber, «madre del Señor» (*kýrios*, cf. Lc 1,43). El concilio de Éfeso (381) confirmó definitivamente la veneración de María como madre de Dios (*Theotókos*, literalmente: la que dio a luz a Dios). Al pie de la cruz, María es dada como madre al discípulo amado, Juan, quien en el cuarto evangelio representa al conjunto de los discípulos (cf. Jn 19,25-27). Así, ella, la madre de Cristo, se convierte en la madre de todos los que forman parte del cuerpo de

Cristo, la Iglesia. El evangelista subraya la relevancia escatológica de esta nueva condición cuando afirma que el discípulo se llevó desde aquel momento (*hōra*) a María consigo, a su casa (literalmente: a lo más propio de él). Con ello, remite al comienzo de la actividad de Jesús en las bodas de Caná, cuando esta hora escatológica todavía no había llegado (cf. Jn 2,4).

Así pues, María representa de la forma más perfecta al pueblo de Dios tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Representa al pueblo de Dios como la sierva humilde que sigue sin reservas la llamada de Dios y se pone por entero a su disposición. Es oyente de la Palabra desde la más plena obediencia. Por eso, el concilio caracteriza a María como «miembro eminentísimo y enteramente singular de la Iglesia» (LG 53). Siguiendo al padre de la Iglesia Ambrosio (cf. Ad Luc. II,7), el concilio la designa como tipo de la Iglesia, expresando así que en ella se prefigura y expresa con máxima pureza la esencia de la Iglesia (cf. LG 63). Semejante título de dignidad no menoscaba la posición y relevancia singular de Jesucristo; al contrario, María es de todo en todo referencia a Jesucristo. Ella nos exhorta: «Haced lo que él os diga» (Jn 2,5). Por eso, la veneración que se le tributa se halla referida a su hijo (cf. Juan Damasceno, *De fide orth*. 26).

Los padres de la Iglesia van aún un paso más allá y ven a María en una perspectiva humano-universal. Contraponen a María y Eva. María desanudó con su obediencia el nefasto nudo que Eva había hecho con su desobediencia y regaló a la humanidad el Salvador (cf. *Justino*, *Diálogos* C 1; Ireneo, *Adv. haer*. III,22,4; V,19,1s; Dem. 32s). En último término, pronunció su sí en representación de la humanidad entera (cf. Tomás de Aquino, S. th. III 30). Como la enteramente santa (*Panágia*), que desde el primer instante de su existencia fue preservada de todo pecado, María es signo de que el originario plan de salvación de Dios para la humanidad no quedó desbaratado ni fracasó de raíz por el pecado; ella es la dimensión santa del mundo.

María es imagen y signo de la fidelidad de Dios al mundo y a la humanidad. En ella resplandece el brillo y la belleza tanto de la creación originaria como de la nueva creación. Ella es, por así decir, el lucero del alba de la nueva creación, que en la noche del mundo nos anuncia el nuevo amanecer y permite que resplandezca para nosotros toda la belleza de la Sabiduría manifestada en Jesucristo. En María se prefigura de la forma más perfecta la Iglesia como templo de la Sabiduría; ella acogió por entero en su corazón a la Sabiduría de Dios y la llevó en su cuerpo y en su seno. Por eso puede ser caracterizada con razón como sede de la Sabiduría (*sedes sapientiae*: cf. letanías lauretanas)[110].

Así, la eclesiología católica encuentra en la mariología su expresión prototípica; y la piedad eclesial católica siempre se manifiesta también en piedad mariana, sin menoscabar con ello en lo más mínimo la primacía de Cristo. Allí donde esta se debilita o se torna sospechosa por principio, allí antes se ha debilitado la mayoría de las veces la piedad eclesial; y a la inversa, el amor a la Iglesia suele ir acompañado por la veneración de

María, madre de Dios. Ello se hace patente de nuevo en los movimientos espirituales de renovación, a los que caracteriza un marcado rasgo mariano.

4. La forma concreta de comunión de la Iglesia

4.1. Iglesia del pueblo de Dios

La eclesiología de *communio* no debe quedarse en mera teoría abstracta; tiene que concretarse en la vida de la Iglesia e impregnar la forma concreta de la vida eclesial en todos sus niveles. El concilio Vaticano II presenta a la Iglesia señales luminosas para el camino hacia una nueva configuración. Recurre a la antigua tradición bíblica y describe a la Iglesia como pueblo peregrino de Dios, más aún, como pueblo sacerdotal y real (cf. en especial LG 9-17). Con ello pone, entre otras cosas, las bases para una renovada relación entre los laicos y el ministerio eclesiástico, que marcó de modo duradero la figura posconciliar de la Iglesia y de la pastoral[111].

La base neotestamentaria aparece de la forma más explícita, enlazando con el profeta Oseas, en la parénesis bautismal de 1 Pe 2,4-10. En esta exhortación a los recién bautizados se retoma la imagen de la Iglesia como casa de Dios. Se habla de Jesucristo como piedra viva desechada por los arquitectos, pero sobre la que ahora es edificada con piedras vivas la casa de Dios como templo espiritual. Las piedras vivas son los bautizados. Son distinguidos con todos los títulos de honor que el Antiguo Testamento aplica al pueblo de la alianza (cf. Éx 19,5s) y caracterizados como «raza escogida, sacerdocio real, nación santa y pueblo adquirido por Dios». El sacerdocio real no les corresponde en cuanto individuos, sino en virtud de la participación común en el único sacerdocio (*hieráteuma*). Únicamente el Apocalipsis de Juan habla de sacerdotes (*hiereîs*), pero lo hace reuniéndolos a todos en un único reino [*basileía*] (cf. Ap 1,6; 5,10).

Este texto de 1 Pedro se considera la carta magna del sacerdocio común de todos los bautizados. Según este texto, todos los bautizados son miembros del único pueblo de Dios; por medio del bautismo y la confirmación, todos participan en común del oficio profético, sacerdotal y real de Jesucristo (cf. LG 9-13 y 32-37). En el posconcilio, esta eclesiología del pueblo de Dios devino fundamental para una renovada autocomprensión tanto de los laicos[112] como de los ministerios en la Iglesia. La diferencia entre los bautizados, por una parte, y los responsables de la comunidad, por otra, no queda eliminada con ello, pero se torna secundaria. La participación común en el oficio profético, sacerdotal y real de Jesucristo precede a todas las distinciones de ministerios y carismas en la Iglesia y no es anulada por estas.

Después del concilio, esta eclesiología del pueblo de Dios cambió la vida concreta en las comunidades y en las diócesis. Reforzó la conciencia de la dignidad y la misión propias de los laicos, así como de su corresponsabilidad en la Iglesia, llevando así a una

nueva relación entre los sacerdotes y los laicos. Sin embargo, es malentendida y falseada si «pueblo» no se entiende ya en el sentido de pueblo de Dios (*laós toû theoû*), sino en sentido político y democrático moderno (*dêmos*). Pues a diferencia del pueblo político, el pueblo de Dios no se reúne para decidir lo que hay que hacer, sino para escuchar y celebrar lo que Dios ha decidido y hecho.

El sacerdocio común, tal como se concibe en el Nuevo Testamento, no debe entenderse como sacerdocio cultual, pero tampoco en el sentido de una cogestión cuasi-democrática. Estamos hablando de un «templo espiritual» edificado con piedras vivas, de un pueblo «santo», o sea, apartado para Dios y a él consagrado. Por eso, el sacerdocio tiene que ser entendido en el sentido de la reinterpretación desde la perspectiva de la nueva alianza que Jesús, a modo de síntesis, dio en la última cena (cf. Lc 22,20; 1 Cor 11,25). En ella, Jesús, anticipando su muerte en cruz, no ofreció algo, sino que se ofreció y entregó a sí mismo a la voluntad del Padre, y lo hizo «por muchos». Se trata de «ser para Dios» y de «ser para los demás»[113].

Dentro de la vocación y misión común a todos, desde el principio han existido ministerios, que no se legitiman por un encargo del pueblo, sino que han sido instituidos por Jesucristo y se deben a la vocación y la autorización por parte del Señor exaltado (cf. Ef 4,11s)[114]. Quienes desempeñan tales ministerios son dotados de autoridad (*exousía, sacra potestas*) por Jesucristo, a fin de preparar por medio de la predicación, la enseñanza, la celebración de los sacramentos y el gobierno pastoral al pueblo de Dios para servir a su Señor, pero también a fin de guiarlo y fortalecerlo (cf. Ef 4,12). Actúan en nombre de Jesucristo (cf. 2 Cor 5,20). Aquí vale: «Quien a vosotros os escucha a mí me escucha; quien a vosotros os desprecia a mí me desprecia; y quien a mí me desprecia, desprecia al que me envió» (cf. Lc 10,16; cf. Mt 10,40; Jn 13,20). Hablar y actuar en nombre de Jesús significa también hablar y actuar a la manera de Jesús, quien vino no para ser servido, sino para servir. De ahí que los ministerios no sean ejercicio de dominio y poder, sino servicio [*diakonía*] en el seguimiento de Jesús al pueblo de Dios y a la misión común a todos sus miembros (cf. Mc 10,42s)[115].

Y también vale a la inversa: los laicos no son comisionados del clero ni su brazo alargado. En virtud del bautismo y la confirmación, los laicos poseen su propia dignidad y su responsabilidad autónoma. El clero tiene que respetar la dignidad de los laicos y escuchar su consejo (cf. LG 37). Por eso no se puede definir a los laicos de manera puramente negativa como no clérigos. Son cristianos que viven en el siglo y bajo las circunstancias habituales de la vida secular y en ella llevan a cabo en el matrimonio, la familia, el mundo del trabajo, la cultura y la política la misión que les es propia. En consecuencia, cuando habla del carácter secular de los laicos, el concilio formula su enseñanza con cautela: afirma que tal carácter corresponde a los laicos «de manera singular» (cf. LG 31). Con ello, el ministerio de los laicos no se determina exclusivamente en el sentido del carácter y el ministerio seculares. La tarea de ser levadura en el mundo se le encomienda a la Iglesia entera, si bien de modo diverso.

Otro tanto cabe afirmar del ministerio salvífico de la Iglesia. Por mucho que este sea encomendado primordialmente y de manera especial al ministerio eclesiástico, los laicos pueden participar por medio de concretos servicios ministeriales en la liturgia, la catequesis, la teología, la diaconía y la edificación de la comunidad (cf. LG 31, 33s y 37; AA 1 y 17). Sin estos nuevos ministerios laicales y sin el generoso compromiso voluntario de los laicos, la vida eclesial no podría hoy, en un gran número de casos, siquiera mantenerse. Con ello, la estricta dicotomía de ministerio sagrado y ministerio secular deviene obsoleta.

Con estas afirmaciones, la teoría de la existencia de dos estados separados, los clérigos, por una parte, y el llamado pueblo «común» o «sencillo», los laicos en el sentido de no expertos ni competentes en asuntos eclesiásticos (*idiōtai*), por otra, se queda anticuada. Todo bautizado tiene el Espíritu Santo y es aleccionado por él (cf. 1 Jn 2,27); el sentido de la fe (*sensus fidelium*) es común a todos (cf. LG 12). Todos, cada cual a su manera, somos corresponsables de la Iglesia y del cumplimiento de la misión que le ha sido encomendada. Existe unidad de misión, sí, pero también diversidad de ministerios (cf. AA 2) y de modos de realización de esa misión.

Para hacer justicia a la misión y la responsabilidad comunes y realizables a través de diversos ministerios, es necesario desarrollar un estilo de vida y de gobierno de la Iglesia comunicativo y participativo, que se tome la responsabilidad específica del ministerio eclesiástico tan en serio como el hecho de que los fieles no solo son objeto, sino también sujeto de la misión salvífica. En la ordenada interacción de todos hay que ofrecer espacio a todos los carismas y prestarles oído. El obispo Cipriano de Cartago plasmó este estilo participativo y colegial en una fórmula que se ha hecho clásica. Cipriano escribe que no quiere hacer nada sin el consejo de los presbíteros y el asentimiento del pueblo, guiándose únicamente por su propio parecer; su deseo es más bien decidir solo sobre la base de la deliberación y el examen común (cf. Ep. 14,1.4; véase también 19,2). Esta misma sabiduría se encuentra en la Regla benedictina. Aunque san Benito acentúa con fuerza la posición del abad, este no debe decidir nada en asuntos importantes sin haber escuchado antes el consejo de los hermanos (cf. cap. 3).

La colaboración de todos comporta conceder espacio y posibilidades de colaboración en la Iglesia a las mujeres, escuchándolas (cf. AA 9). Esto no es en primer lugar una cuestión de igualdad, sino una exigencia que se deriva de la propia naturaleza de la Iglesia como *communio*. No puede carecer de relevancia teológica el hecho de que la Iglesia sea caracterizada a menudo en la Escritura como mujer o virgen. Por eso, las mujeres han de tener la posibilidad de aportar –también desde puestos de responsabilidad– en virtud de su carisma impulsos, aspectos, competencias y dimensiones que enriquecen la vida eclesial y que, sin ellas, estarían ausentes de esta. Como ya ocurrió en la época apostólica –piénsese solo en las numerosas mujeres que se mencionan en Rom 16–, con más razón aún resultan hoy inconcebibles el trabajo comunitario, la catequesis, la atención pastoral a familias y enfermos, etc., sin el compromiso activo de las mujeres. De ahí que sea necesario fomentar enérgicamente la

colaboración responsable de las mujeres tanto en la Iglesia como en la sociedad (cf. GS 9, 29, 52 y 59)[116]. En cambio, la Iglesia católica no se considera legitimada a ordenar mujeres para el ministerio presbiteral ni episcopal, puesto que está convencida de que semejante práctica no tiene ningún punto de apoyo en la Escritura ni en la tradición[117].

Por último, de un estilo participativo en la Iglesia forma parte también el que los jóvenes sean tomados en serio no solo como objeto, sino como sujeto de la evangelización. En su Regla, san Benito exhorta a escuchar igualmente la voz del hermano más joven, porque el Señor a menudo le revela a este qué es mejor (cap. 3, 2s). Los jóvenes tienen con frecuencia una antena especial y una sensibilidad para lo que acontece en cada momento, así como para lo que viene. Las Jornadas Mundiales de la Juventud y otros acontecimientos análogos han puesto de manifiesto que los jóvenes, con su capacidad de entusiasmo, pueden contagiar también a la Iglesia de los adultos.

Es posible que más de uno tenga miedo a una Iglesia del pueblo de Dios tan abigarrada y sienta nostalgia de una época en la que los reverendísimos padres determinaban, hacían y disponían prácticamente todo. Pero tanto por razones teológicas como por el cambio de mentalidad experimentado en la sociedad, semejante camino de vuelta atrás resulta hoy intransitable. Todo el que tenga experiencia de una comunidad viva con múltiples actividades y de la corresponsabilidad de mucha gente tampoco querrá en modo alguno retroceder a esos tiempos; antes bien, celebrará como un enriquecimiento el avance hacia la Iglesia del pueblo de Dios. Las iniciales enfermedades infantiles y algunos excesos adolescentes, que sin duda se han dado y en parte todavía se dan, no son un argumento en contra. Tanto unas como otros pueden y deben ser superados en un paciente, si bien no siempre sencillo, proceso de maduración hacia una auténtica mayoría de edad.

4.2. La nueva forma social de la Iglesia

La evolución no se detuvo con el concilio. El cambio social hacia el pluralismo social y el cambio intraeclesial marcado, entre otras cosas, por la disminución del número de presbíteros y la merma de algunas comunidades son concomitantes. Así, cada vez se diluye más la forma eclesial propia de la Iglesia de masas con ambientes confesionales relativamente homogéneos, si es que no se ha diluido ya en gran medida[118]. El intento de controlar la situación mediante el doble expediente de laicos dedicados profesionalmente al servicio pastoral y la fusión de parroquias o la creación de mancomunidades de parroquias, simulando de ese modo la Iglesia de masas, ha topado entretanto con sus límites. Así, ahora reina la perplejidad sobre qué camino debe seguirse en adelante. La respuesta a la pregunta por el camino adecuado para avanzar hacia una nueva forma existencial y social de la Iglesia no puede consistir solo, qué duda cabe, en medidas administrativas y organizativas. Únicamente será posible encontrarla sobre la base de la eclesiología del pueblo de Dios, tal como esta se ha ido configurando a partir del concilio.

La tesis del final de la Iglesia de masas (*Volkskirche*, literalmente: Iglesia del pueblo o popular) no debe ser malentendida. Pues la Iglesia debe seguir siendo siempre Iglesia de masas o popular en el sentido de que está enraizada en el pueblo y existe para todos. No puede convertirse en un club elitista y en una Iglesia de índole opcional (*Entscheidungskirche*) formada por «superdotados» en el terreno religioso, quienes, en cuanto individuos, llevan una suerte de existencia nómada en medio de la diáspora moderna. El ser cristiano no es posible sin el «nosotros» de una comunidad y de la Iglesia. Además, la Iglesia no se puede apartar de la sociedad. Todos deben poder sentirse en casa en la Iglesia: sencillos y cultos; ricos y pobres; jóvenes y ancianos; sanos y discapacitados; nativos y extranjeros; cristianos píos y celosos y personas escépticamente distanciadas, que se preguntan y buscan. La Iglesia no debe contentarse con los practicantes comprometidos y con los «todavía» practicantes; una Iglesia que ya no quiera crecer morirá y terminará extinguiéndose.

En cambio, si se entiende por Iglesia de masas la coincidencia más o menos dada entre la Iglesia y la sociedad correspondiente, entonces en la mayoría de los casos hoy se trata ya, sin duda, de una forma social del pasado. La evolución social y cultural ha llevado en muchos casos, incluso en países tradicionalmente católicos, a los cristianos practicantes y confesantes a una situación minoritaria. Ello no es motivo para el pánico. Las situaciones minoritarias en modo alguno tienen por qué traducirse en ambientes sectariamente cerrados; también las comunidades pequeñas, si son despiertas y vivas, pueden tener una gran fuerza de irradiación. Un buen ejemplo de ello es el judaísmo europeo y norteamericano moderno. Así, también las minorías cristianas pueden ser minorías creativas y comunicativas que pongan en práctica un modelo de vida cristianamente inspirado, convirtiéndose de este modo en levadura dentro de la sociedad.

La imagen rectora de una nueva forma social de la Iglesia no la brinda una Iglesia comunitaria (*Gemeindekirche*) autosuficiente ni una elitista Iglesia de índole opcional (*Entscheidungskirche*), sino la «Iglesia del pueblo» (*Kirche des Volkes*) en el sentido de la eclesiología conciliar del pueblo de Dios, que ya empieza a perfilarse. En ella deben surgir comunidades en las que se conjuguen los elementos estructurales ministeriales y la corresponsabilidad de los laicos. Semejante Iglesia del pueblo de Dios debe saberse solidaria de los problemas existenciales, las alegrías y las esperanzas, las angustias y las tristezas de los seres humanos (cf. GS 1).

La estructura parroquial en cuanto tal se ha acreditado en lo esencial y no está, pues, en cuestión, aunque sí que lo está la forma concreta que ha ido adquiriendo en el curso de la historia. Cuando nos preguntamos por su forma futura, no debemos pensar partiendo de la deficiencia o la escasez, en concreto: de la escasez de presbíteros o comunidades. Tenemos que adoptar un punto de partida positivo y preguntarnos de qué manera puede llevar mejor a cabo la Iglesia su misión, conformándose pastoralmente a ella, en una estructura social que se transforma a pasos acelerados. No basta con un método que intente sin más repartir por igual la escasez y reduzca uniformemente la presencia eclesial. Me parece mejor el método de la concentración. En la medida en que

se configuren espacios vitales mayores, todo desembocará en la creación de iglesias centrales (*Mittelpunktskirchen*). Estas deberían ser oasis en los que resulte posible tener la experiencia de una vida eclesial no reducida y agonizante, sino floreciente y vigorosa, y desde los que esa vida vuelva a irradiar con energía misionera. Nadie pretende acabar a la fuerza con las comunidades rurales al antiguo estilo que sigan existiendo. Pero es evidente que esta no puede ser la forma social de la Iglesia para el futuro. No debemos mirar nostálgicamente hacia atrás, sino que hemos de dirigir con valentía la mirada hacia delante. La primera evangelización de Europa partió de los centros espirituales (monasterios, parroquias urbanas, etc.); no veo ningún otro camino para la nueva evangelización[119].

Sin embargo, la creación de grandes unidades de pastoral centradas en un punto medio únicamente puede funcionar si se complementa con un elemento adicional que figura ya en el Nuevo Testamento. Estas grandes unidades de pastoral solo podrán tener vida si recordamos el «sistema» neotestamentario de las «iglesias domésticas» (cf. Hch 2,46; 10,2; 21,8; Rom 16,5.10s; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Flm 2) y lo renovamos de un modo tal que tome en consideración la actual situación[120]. Tales «iglesias domésticas» han existido también en tiempos posteriores al Nuevo Testamento, sobre todo en épocas de persecución; en la actualidad existen, por ejemplo, en China. Fueron redescubiertas en el metodismo y el pietismo y desempeñan un papel importante en la renovación carismática, en las comunidades de base (Latinoamérica) y en las *little communities*, las pequeñas comunidades (África). Todo hace prever que en el futuro serán importantes también en Europa. Por doquier deberían existir diversas formas de círculos domésticos, comunidades de base, comunidades espirituales, grupos bíblicos, de oración y de catecumenado, círculos de familias y de amigos, grupos juveniles, etc. Pueden ser biotopos de la fe, lugares en los que la vida cristiana se experimente, aprenda y viva de manera concreta y con fuerza irradiadora hacia fuera[121].

Mantener unidas las diversas formas de parroquias, comunidades y círculos, orientarlas hacia el Evangelio y reunirlas el domingo para la celebración conjunta de la eucaristía supondrá en el futuro un nuevo reto para el ministerio de la unidad desempeñado por obispos y presbíteros. El ministerio episcopal y presbiteral como servicio a la unidad, lejos de perder importancia, será más relevante y lo será de un modo nuevo. Pero también los grupos y las comunidades deben dejarse interpelar por la nueva situación y en la nueva situación. No pueden existir en solitario y por sí mismos al margen de la comunidad mayor que es la Iglesia. Cabalmente hoy, en un mundo cada vez más interconectado globalmente, una interconexión católica en el sentido originario de la palabra es esencial. Eclesiología del pueblo de Dios significa siempre eclesiología de todo el pueblo de Dios, disperso por el planeta entero.

4.3. Sinodalidad y autoridad

La eclesiología de comunión y del pueblo de Dios exige una plasmación institucional y una forma institucional en las que el pueblo de Dios pueda vivir y apoyarse y por las que pueda guiarse sin cesar. En concreto, exige estructuras sinodales en el sentido originario del término *sýnodos*, que significa tanto asamblea como comunidad de camino. Deben existir, pues, formas de reunión en consonancia con la esencia de la Iglesia como *communio*, en las que el pueblo de Dios se cerciore del camino común, corrija extravíos y sendas erradas, se reoriente y ponga la vista en el futuro camino común[122].

Las estructuras sinodales no son un problema estructural puramente extrínseco ni una cuestión meramente organizativa; antes bien, están cimentadas en la concepción de la Iglesia como comunión –esto es, en la participación común de todos los obispos en el único episcopado y en la colegialidad del ministerio episcopal[123]– y fundadas en la participación de todos los creyentes en la única realidad salvífica, en el único Espíritu Santo y en la misión común a toda la Iglesia. Tales estructuras tienen, tanto en la Iglesia antigua como en la Iglesia medieval, una gran tradición, con la que se podría y se debería enlazar[124]. El concilio fundamentó la renovación sinodal con ayuda de la doctrina sobre la colegialidad del episcopado (cf. LG 22s) y recomendó la creación de un sínodo episcopal (cf. CD 5), que entretanto se ha convertido en una institución permanente.

Por desgracia, tras el concilio la creación de estructuras sinodales solo avanzó de manera vacilante y las posibilidades que brinda el derecho canónico posconciliar apenas han sido llevadas a la práctica hasta ahora. Los consejos presbiterales y pastorales posconciliares y las conferencias episcopales no pueden reemplazar a los sínodos ni en sentido teológico ni en sentido canónico. Así, en el plano de las Iglesias particulares sería deseable la reviviscencia de la praxis de los sínodos particulares, de tan rica y larga tradición. Que en ellos también participen del modo más adecuado los laicos es algo que ya se ha dado en el pasado y que hoy resulta irrenunciable. En el plano de la Iglesia universal debe fortalecerse la colegialidad afectiva y efectiva de los obispos y precisarse aún más el modo de trabajo y funcionamiento de los sínodos episcopales[125].

La reivindicación de una reviviscencia de la vida sinodal en el plano universal es malentendida en ocasiones como un intento de limitar el ministerio petrino. Ese no puede ser el sentido de la cuestión. Pues el ministerio petrino es, a ojos católicos, un regalo del Señor a su Iglesia. Sirve como centro y fundamento visible tanto de la unidad como de la libertad y la independencia de la Iglesia[126]. Por eso, no se trata de debilitar sinodalmente el ministerio petrino, sino de fortalecerlo colegialmente.

El fortalecimiento del principio sinodal en el plano universal es la más importante contribución al diálogo sobre una nueva clase de ejercicio del ministerio petrino, a la que el papa Juan Pablo II invitó con insistencia (cf. *Ut unum* sint 95); el papa Benedicto XVI reiteró esta invitación durante su visita a El Fanar (2006). En una forma sinodal y colegialmente fortalecida, el ministerio petrino, en lugar de ser una dificultad para los cristianos no católicos[127], podría convertirse en un importante servicio a la mayor unidad ecuménica de la Iglesia y en un regalo incluso para las demás Iglesias y

comunidades eclesiales, que a menudo sufren a consecuencia de su fragmentación interna[128]. Y a la inversa, también la Iglesia católica podría aprender bajo este punto de vista algo de las otras Iglesias y de sus experiencias, avanzando así hacia una forma más participativa y un estilo dialógico.

4.4. La Iglesia una y las múltiples Iglesias locales

En el plano del conjunto de la Iglesia, la cuestión de la sinodalidad plantea el problema de la relación de la Iglesia universal con las múltiples Iglesias locales. Este no es un problema nuevo: ya se planteó en el pasado, sobre todo por lo que atañe a la relación de la Iglesia occidental con las Iglesias orientales que no están en comunión plena con Roma; pero también en el conciliarismo medieval, en los debates del concilio de Trento sobre la obligación residencial de los obispos y, por último, durante la Modernidad en el galicanismo y el episcopalismo. La definición del primado papal por el concilio Vaticano I se dirige, entre otros, contra epígonos de estas corrientes.

Ya la carta de los obispos alemanes expresamente confirmada por el papa Pío IX aclaró que la definición del primado por el concilio Vaticano I no pretendía abolir el derecho propio de los obispos y, con ellos, de las Iglesias locales (cf. DH 3112-3117). Sin embargo, el concilio no pudo abordar en profundidad este tema a causa de su prematura interrupción. El concilio Vaticano II, recurriendo a la eclesiología de la primitiva Iglesia, retomó la cuestión y puso nuevamente de relieve la relevancia de las Iglesias locales o particulares y remitió de forma expresa a la tradición de la Iglesia oriental (cf. SC 42; LG 13, 23 y 26s; OE 3-5; UR 14; AG 19 y 38; CD 11; etc.).

En el posconcilio hubo un vivo debate sobre la concreta implementación de la relación propuesta por el concilio. El problema afloró de nuevo en la disputa que al respecto mantuve con el entonces cardenal Ratzinger[129]. Esta disputa partió de un propósito pastoral y pretendía reequilibrar la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal. Pero al principio indujo al malentendido de que yo quería afirmar la prelación de la Iglesia local sobre la Iglesia universal y reducir la Iglesia universal a una federación a posteriori de Iglesias locales históricamente contingentes. Eso habría sido, de hecho, una majadería teológica. En realidad, me limité a hacer mía la posición de Henri de Lubac y, al igual que él, lejos de afirmar la prioridad de la Iglesia local sobre la Iglesia universal, intenté poner de relieve la simultaneidad e interpenetración de ambas[130].

En el curso de ese debate, la expresión «Iglesia universal» se reveló como equívoca. En la Constitución conciliar sobre la Iglesia, la *Lumen Gentium*, este sintagma aparece solo en tres pasajes y con significado diferente (cf. LG 2, 23 y 25). Puede significar tanto la Iglesia preexistente y escatológica de todos los tiempos como el conjunto de la Iglesia empíricamente existente[131]. Se trata de planos diferentes, que en el debate, sin embargo, se mezclaron. Para evitar tales malentendidos, en vez de interrogarse por la relación entre la Iglesia universal y la Iglesia local es mejor inquirir por la relación entre la Iglesia una y las múltiples Iglesias (locales).

En el Nuevo Testamento, el término «iglesia» (*ekklēsía*) es utilizado tanto en singular (cf. Mt 16,18; 1 Cor 10,32; 12,2; Ef 1,22; 5,23; Col 1,18; etc.) como en plural en el sentido de las múltiples Iglesias locales (cf. Hch 16,5; Rom 16,4.16; 1 Cor 11,16; 15,9; 2 Cor 8,1.18.23s; 11,8.28; Gál 1,2.22). Según convicción neotestamentaria, la Iglesia una está presente en todas y cada una de las Iglesias locales (cf. 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Ignacio de Antioquía, *Ad Eph. praescr.*). Así, una eclesiología eucarística no puede dejar de afirmar que en toda Iglesia local que celebra la eucaristía está presente no solo una parte, sino toda la Iglesia de Jesucristo (cf. LG 26). De ahí que ecclesia particularis no deba entenderse en el sentido de Iglesia parcial, de una parte de la Iglesia, sino como Iglesia particular, concreta, específica (el malentendido, más que en español, puede darse en otras lenguas, como el alemán, donde *ecclesia particularis* se traduce por *Teilkirche*, siendo *Teil* parte; por eso, convendría utilizar más bien el término *Einzelkirche*, donde *einzel[n]* denota justamente «particular»).

Pero puesto que siempre es la Iglesia una la que está presente en las múltiples Iglesias locales o particulares, toda Iglesia local depende de la comunión con el resto de las Iglesias locales. Esto se hizo patente ya pronto en el hecho de que en la ordenación episcopal es necesaria la participación de al menos tres obispos vecinos[132]. Hay muchas Iglesias y, sin embargo, todas juntas son una sola Iglesia; las múltiples Iglesias forman una unidad, se confieren paz unas a otras, se designan a sí mismas como hermandad y se brindan recíprocamente hospitalidad. Están de acuerdo en la doctrina de fe recibida (cf. Tertuliano, *De Praescr*. 20,7s). En la Iglesia occidental fue sobre todo Cipriano quien acentúo la unidad y la inseparabilidad del episcopado (cf. De ecclesiae unitate, 4; Ep. 25,24; 66,8); y en la Iglesia oriental fue Basilio quien, en sus cartas, insistió una y otra vez en la necesidad de la unidad y la colaboración de las Iglesias de Oriente y Occidente (cf. Ep. 26s, 34, 36, 76, 80, etc.).

El concilio Vaticano II puede afirmar a modo de resumen: así como la Iglesia una existe «en y a partir de» las múltiples Iglesias (cf. LG 23), así también las múltiples Iglesias existen «en y a partir de» la Iglesia una[133]. Por consiguiente, la unidad y la multiplicidad se encuentran entrelazadas. En toda Iglesia local está presente la Iglesia por completo, pero no la Iglesia entera.

En este sentido, el papa Pablo VI describió la Iglesia universal como un gran árbol cuyas ramas dan cobijo a las aves del cielo (cf. Mt 13,32) y como una gran red que recoge peces de todas clases (cf. Mt 14,47). Cualquier Iglesia particular se empobrecería si se desgajara voluntariamente de la Iglesia universal; «por otra parte, la Iglesia "difundida por todo el orbe" se convertiría en una abstracción, si no tomase cuerpo y vida precisamente a través de las Iglesias particulares»[134].

Si se plantea el problema especulativamente, entonces hay que partir de que, considerada desde un punto de vista filosófico, la unidad es la medida de los números y de la pluralidad (cf. Aristóteles, Met. 1088 a 6)[135]. De este modo, la unidad de la Iglesia precede tanto lógica como ontológicamente a la pluralidad de las Iglesias locales.

En la esfera finita, sin embargo, la unidad no puede ser pensada al margen de la pluralidad. Aquí también la Iglesia una solamente puede existir en y a partir de las múltiples Iglesias locales. Pues si se concibiera la unidad de la Iglesia terrena (!) o de una Iglesia local al margen de toda relación y sin pluralidad, entonces tal unidad estaría siendo absolutizada. Ello equivaldría a idolatrar la Iglesia. De ahí que ya desde un punto de vista meramente conceptual sea imposible la precedencia histórica de la Iglesia una o de una Iglesia local sobre las múltiples Iglesias locales, prescindiendo por completo del hecho de que tal precedencia no es demostrable históricamente. Por eso, la unidad de la Iglesia terrena (!) debe ser entendida –desde el punto de vista histórico, pero también desde el punto de vista conceptual– como unidad en la pluralidad de Iglesias locales y como pluralidad de Iglesias locales en la unidad de la Iglesia una.

Esto significa que la Iglesia terrena debe luchar sin cesar por conseguir el equilibrio adecuado entre su necesaria unidad y su legítima pluralidad. Tiene que esforzarse por conservar la unidad en todo lo que es esencial, pero en lo demás debe permitir la autonomía y la diversidad. No se han de imponer más cargas que las necesarias (cf. Hch 15,28). Solo si se observa esto será posible evitar que se llegue bien a una nefasta disolución de la unidad de la Iglesia en Iglesias particulares o nacionales o en agrupaciones sociales étnicas y de otros tipos, bien a un centralismo en último término insoportable y enojante, que antes o después se transforma en su contrario y conduce a la ruptura de la unidad. Únicamente un inteligente y sabio equilibrio de unidad y pluralidad puede superar tanto las tensiones como el descontento y la desconfianza existentes en la Iglesia actual. Ese fue el propósito, concebido a raíz de experiencias prácticas, de mi toma de posición en este tema[136].

El famoso *dictum* de Möhler no ha perdido su vigencia: «En la vida eclesial son posibles dos extremos, y ambos se llaman "egoísmo". Consisten en que todos a la vez quieran serlo todo o en que uno solo quiera serlo todo. En este último caso, el vínculo de la unidad es tan estrecho y el amor tan cálido que no es posible evitar la sensación de sofoco; en el primer caso, todo se desintegra y se torna tan frío que uno se congela. Un egoísmo engendra el otro; pero ni uno solo ni cada cual por su parte deben querer serlo todo; todo solo pueden serlo todos juntos, y la unidad de todos constituye un único todo. Esta es la idea de la Iglesia católica»[137].

5. Iglesia en diálogo

De la eclesiología de comunión se desprenden, a modo de consecuencias del concilio Vaticano II, perspectivas para una figura dialógica de la Iglesia hacia dentro y hacia fuera. «Diálogo» es, en efecto, un concepto clave del concilio[138]. Pero, por desgracia, este término ha degenerado entretanto en un lugar común, que a menudo sirve para relativizar el carácter determinado de cualquier afirmación de verdad y para diluir todo en una niebla dialógica. Tal borrosidad es ajena al término «diálogo» en su significado filosófico moderno[139]. Pues el pensamiento dialógico, si bien busca romper la unilateralidad de

un pensamiento de la subjetividad entendida en sentido individualista, no pretende diluir la identidad, sino ganar identidad concediendo espacio al otro. En efecto, la esencia y la paradoja del amor consisten en que este, lejos de borrar la identidad propia o la ajena, conserva ambas y las lleva realmente a su realización concediendo espacio al otro, prestándole oído, no solo comunicándole algo, sino comunicándose y regalándose a sí mismo.

5.1. El diálogo ecuménico

En un país confesionalmente divido como es Alemania no se puede hablar de la Iglesia de Jesucristo sin abordar las dolorosas divisiones entre las distintas Iglesias confesionales. Habida cuenta de que estudié y enseñé en universidades que tenían facultad de teología católica y facultad de teología protestante, de que más tarde fui designado miembro de la Comisión Internacional para el Diálogo Católico-Luterano, de la Comisión de Fe y Constitución (del Consejo Mundial de Iglesias) y del Grupo de Trabajo Ecuménico de Teólogos Protestantes y Católicos, y de que luego ejercí de obispo de una diócesis en cuyo territorio viven más o menos tantos protestantes como católicos, los problemas ecuménicos que afectan a católicos y protestantes me han interesado mucho desde el principio. A ello se añadió por último el encuentro con las Iglesias orientales y ortodoxas, que volvió a abrirme una nueva dimensión y me enriqueció y obsequió adicionalmente[140].

El movimiento ecuménico del siglo XX tuvo orígenes diversos, independientes unos de otros. En último término procede de un movimiento de oración que surgió en la segunda mitad del siglo XVIII y en el siglo XIX casi simultáneamente, si bien de manera autónoma, en las más diversas Iglesias y países. En este movimiento de oración participaron también desde el principio grupos católicos y santos como Vicente Pallotti, Don Luigi Orione, Adolf Kolping y otros[141]. Los papas aprobaron esta iniciativa de oración[142]. Por el contrario, la Iglesia católica tuvo al principio sus reservas frente al ecumenismo «institucionalizado» que en 1948 desembocó en la fundación del Consejo Mundial de Iglesias (cf. la encíclica de Pío XI *Mortalium animos* de 1928 y el monitum del Santo Oficio de 1948). Tras una clarificación tanto teológica como práctica y después de ser allanado el camino por valientes pioneros, el concilio Vaticano II le abrió la puerta en el Decreto de ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (1964)[143]. Así, el movimiento ecuménico puede ser calificado con razón de impulso del Espíritu Santo (cf. UR 1 y 4); su centro y su alma es el ecumenismo espiritual (cf. UR 8; *Ut unum* sint 15s y 21s).

Según esto, el moderno movimiento ecuménico no está motivado por un indiferentismo dogmático ni por un relativismo eclesiológico; tampoco se trata de una afición personal de unos cuantos, sino que nace del deber que le fue encomendado a la Iglesia por su Señor a modo de testamento la noche previa a su muerte (cf. Jn 17,21). De ahí que el concilio Vaticano II considere una de sus principales tareas el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos (cf. UR 1) y que el papa Juan Pablo II califique esta

opción de irreversible (cf. Ut unum sint 3). El papa Benedicto XVI la confirmó ya el primer día de su pontificado[144]. En este diálogo, la Iglesia católica parte, como no podía ser de otra manera, de su autocomprensión como Iglesia y define desde ahí los principios católicos del ecumenismo (cf. UR 2-4). Se entiende a sí misma como la verdadera Iglesia, en la que subsiste la Iglesia de Jesucristo, es decir, en la que esta tiene su forma concreta e histórica de existencia, está presente y puede ser percibida de modo concretamente histórico (cf. LG 8)[145]. Pero el concilio añade que también fuera de los límites visibles de la Iglesia se encuentran «muchos elementos de santidad y verdad» (LG 8; cf. además LG 15; UR 3 y 14s) y, por consiguiente, realidad eclesial. A través del Espíritu Santo, Jesucristo está salvíficamente presente en estas Iglesias y comunidades eclesiales (cf. UR 4; *Ut unum* sint 10-13). Así pues, la división no ha llegado hasta las raíces. Con el reconocimiento del bautismo y del ser cristiano de los hermanos y hermanas no católicos reconocemos asimismo una comunión eclesial ya existente, si bien incompleta, que por medio de la paciente superación de las diferencias separadoras debe llevar dinámicamente a una plena comunión eclesial y, con ella, a la comunión eucarística (cf. *Ut unum* sint 14).

El objetivo ecuménico de la Iglesia católica es la unidad visible en una fe, en los mismos sacramentos y en el ministerio eclesiástico apostólicamente fundado, que está al servicio de la palabra y el sacramento. Tal unidad no debe entenderse de manera errónea como uniformidad. Verdaderamente católica solo puede ser la unidad si es concebida como reflejo de la unidad trinitaria, como unidad en la diversidad y, en este sentido, como unidad en la diferencia reconciliada[146].

Enlazando con las reflexiones del primer Möhler, se trata de transformar las diferencias contradictorias –o sea, que separan a las Iglesias– en diferencias complementarias[147]. Un pleno reconocimiento recíproco entre Iglesias que defienden posiciones encontradas en cuestiones esenciales está excluido por la propia naturaleza del asunto. Excluida está asimismo la posibilidad de alcanzar la unidad renunciando a elementos de la doctrina de fe vinculante. Encontrarse en el mínimo denominador común representaría un empobrecimiento; el verdadero ecumenismo aspira, por el contrario, a un enriquecimiento recíproco a través del intercambio de dones, a fin de llegar así a una plenitud de lo católico concretamente realizada (cf. Ut unum sint 28 y 57). El cómo, el cuándo y el dónde concretos no dependen de nosotros, debemos dejárselos a la providencia divina.

En el camino hacia esta meta, los diálogos mantenidos en los últimos decenios y los consensos y las convergencias más o menos parciales alcanzados en el curso de los mismos nos han ayudado a avanzar considerablemente[148]. Hay que mencionar sobre todo las declaraciones de consenso con las Iglesias ortodoxas orientales (en especial coptos y sirios), merced a las cuales se han podido superar sesquimilenarias controversias cristológicas en torno a la doctrina sobre las dos naturalezas del concilio de Calcedonia (451). Con las Iglesias ortodoxas fue posible constatar una abarcadora afinidad en la cuestión de la eucaristía, así como en lo concerniente a los sacramentos en general y al

ministerio episcopal; y en el documento de Ravena (2007) se alcanzó una base de partida común para seguir tratando sobre el primado de Roma. Con gratitud es necesario mencionar, como fruto del diálogo en el seno del Consejo Mundial de Iglesias y con los luteranos, las declaraciones de Lima sobre *Bautismo, eucaristía y ministerio* (1983) y la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999). El diálogo con las comunidades eclesiales de tradición reformada se ha centrado entretanto mayormente en cuestiones eclesiológicas. A pesar de algunos acercamientos, en especial en el tema de los ministerios en la Iglesia, hasta ahora no ha sido posible, por desgracia, conseguir verdaderos avances[149].

Para avanzar también en el futuro, en adelante debemos partir de la base de lo común, también de lo alcanzado entretanto en común, a fin de –sobre ese fundamento compartido– darnos testimonio unos a otros incluso de aquello que nos separa. Esto deberá llevarse a cabo sin polémicas y sin desdeñar u ofender a los otros. Si damos testimonio de un modo humilde y atractivo de la riqueza y la belleza de nuestra fe desde la tolerancia y el respeto a las convicciones de los otros, entonces podrá producirse un intercambio de dones en el que unos aprendamos de otros y nos enriquezcamos mutuamente. Un ecumenismo del intercambio espiritual, lejos de empobrecer, enriquece. Nos acerca a Jesucristo y hace también que nos acerquemos unos a otros en Jesucristo. No comporta fusión ni absorción; no nos lleva hacia atrás, sino hacia una forma nueva, mayor y más rica de la Iglesia.

Semejante intercambio de dones no puede limitarse a los diálogos académicos, por mucho que estos, evidentemente, resulten imprescindibles también en el futuro. Sin embargo, tales diálogos solo serán fructíferos si están sostenidos por un ecumenismo de la vida y un ecumenismo de todo el pueblo de Dios[150]. El ecumenismo de la vida y el ecumenismo espiritual se han dinamizado de nuevo en los últimos años gracias sobre todo a encuentros y redes espirituales de comunidades católicas con movimientos y comunidades protestantes análogos, incluso con grupos evangelistas. En Alemania, la nueva convivencia y la comunión de camino han quedado impresionantemente reflejadas en grandes encuentros (Stuttgart 2004 y 2007), así como en diversas reuniones de ámbito regional. Esto muestra que el ecumenismo no se ha entumecido ni está muerto, sino que ha entrado en una nueva fase.

El ecumenismo sigue siendo una importante labor para el futuro de la Iglesia. El camino hacia la meta de la unidad de todos los cristianos será con toda probabilidad más largo y trabajoso de lo que muchos pensaron durante el primer resurgimiento del ecumenismo tras el concilio. Pero las relaciones ecuménicas han desmontado ya muchos prejuicios antiguos y han llevado a la colaboración ecuménica y con mucha frecuencia a la amistad; han cambiado y enriquecido ya la vida de la Iglesia, las parroquias y las comunidades. No queremos ni podemos echar marcha atrás. En la situación actual no podemos seguir viviendo unos junto a otros sin relacionarnos; antes al contrario, tenemos que dar testimonio conjunto de nuestro común Señor Jesucristo. Si estamos convencidos de que el ecumenismo brota de un impulso del Espíritu Santo, nada nos impide seguir

recorriendo llenos de esperanza, a pesar de las dificultades, el camino de peregrinaje ecuménico ya emprendido, con una esperanza cuya hermana menor es la paciencia.

5.2. El diálogo con el judaísmo

Especialmente en Alemania, pero también en el contexto mundial, el diálogo con el judaísmo tiene gran relevancia. La historia de las relaciones entre judíos y cristianos es difícil y compleja y con no poca frecuencia ha estado jalonada de conflictos. Después de la Segunda Guerra Mundial, la Iglesia, aterrada por las indescriptibles abominaciones y el crimen de la Shoah, comenzó a tomar conciencia de nuevo, tras un largo periodo de antijudaísmo, de las raíces históricas judías que la sostienen (cf. Rom 11,16-21). Conjuntamente descubrimos en Abrahán a nuestro común antepasado en la fe; compartimos también a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, así como a Moisés y los profetas. Jesús mismo era judío y vivió de la tradición veterotestamentaria; María, su madre, era una mujer judía; todos los apóstoles eran judíos. Ya solo por esta razón nunca pueden los cristianos ser antisemitas. En palabras de Juan Pablo II, los judíos son nuestros hermanos mayores en la fe de Abrahán[151].

Con la declaración sobre la relación entre judaísmo y cristianismo en el capítulo cuarto de *Nostra Aetate*, el concilio inaugura una nueva fase en la relación con el pueblo de la alianza, con Israel. No solo condena todas las formas del (relativamente reciente) antisemitismo étnica y xenófobamente fundado, sino que también supera el más antiguo antijudaísmo de base teológica, que presenta a los judíos como un pueblo infiel y repudiado. Abandona la teoría de la sustitución, según la cual la nueva alianza ha ocupado el lugar de la antigua, reemplazándola[152].

En referencia explícita a las afirmaciones del apóstol Pablo en la Carta a los Romanos, el concilio muestra que, en virtud de la fidelidad divina, la alianza de Dios con Israel nunca ha sido rescindida (cf. Rom 11,2.29). Por consiguiente, el pueblo de los judíos no es el pueblo maldito, sino el pueblo elegido por Dios. La Iglesia ha vuelto a cobrar conciencia de que, según Pablo, ella ha sido injertada en la raíz de Israel y es permanentemente sostenida y alimentada por esta raíz. De ahí que no deba adoptar una actitud arrogante frente a Israel. El fracaso de Israel ante el mensaje de Jesucristo debe servir más bien de advertencia para la propia Iglesia (cf. Rom 11,16-23)[153].

La declaración del concilio ha llevado en los cuatro últimos decenios a un intenso diálogo con el judaísmo religioso. En ese marco se ha producido una fecunda colaboración entre eruditos judíos y cristianos en el terreno de la exégesis bíblica[154]. Eso ha influido en la investigación tanto católica como protestante sobre Jesús de las últimas décadas, transformándola parcialmente[155]. Otro tema importante es la investigación de los influjos mutuos en el curso de la historia de la liturgia. Junto al necesario estudio y asimilación de la historia de la relación entre judíos y cristianos, una historia sin duda difícil en muchos de sus tramos, entretanto cada vez es mayor y más frecuente la colaboración en cuestiones prácticas, sociales y culturales. Los judíos y los

cristianos defienden idénticas o parecidas posiciones en el terreno de los valores y pueden dar testimonio común del Dios uno que fundamenta la dignidad de todo ser humano.

La nueva toma de conciencia de las raíces judías del cristianismo ha venido acompañada del redescubrimiento del judeocristianismo protoeclesial[156]. Esto no solo tiene relevancia histórica, sino también una fundamental relevancia eclesiológica. Pues la Iglesia, por su origen y por su naturaleza, es Iglesia de judíos y gentiles (cf. Ef 2,11-22). La ruptura entre ambos grupos fue el cisma originario que segregó a la Iglesia de la raíz que le da vida y fuerza, debilitándola consecuentemente. Por eso, el giro histórico hacia el diálogo, todavía incipiente, con el judaísmo es un proceso importante no solo para la historia universal, sino que tiene asimismo una gran trascendencia teológica y eclesiológica.

Así, entre judíos y cristianos existe una relación singular desde el punto de vista de la historia de las religiones. Por un lado comparten la fe abrahámica en el Dios uno, creador del cielo y la tierra; pero por otro también está la diferencia –fundamental tanto para judíos como para cristianos– que representa la fe en Jesucristo, o sea, el Mesías, el Hijo de Dios, la salvación de todos los seres humanos. Esto significa que debemos renunciar al «lenguaje del desdén» (Jules Isaac); el respeto que mutuamente nos debemos es, sin embargo, un respeto de nuestra permanente heterogeneidad.

De ahí que la afirmación de que los judíos siguen siendo el pueblo de la alianza elegido por Dios no signifique para los cristianos que exista para Israel un segundo camino salvífico paralelo a la salvación en y a través de Jesucristo[157]. La vigencia de la alianza sellada con Abrahán debe verse más bien en el contexto de la historia de las alianzas concertadas por Dios: la alianza con Noé, la alianza con Abrahán y los patriarcas, la alianza con Moisés y, por último, la alianza escatológicamente definitiva por medio de la cruz y resurrección de Jesucristo. Ninguna de estas alianzas deroga la alianza que en cada caso la precede, sino que la confirma, reinterpreta y sobrepuja. Esto vale también para la alianza con Abrahán y sus descendientes[158]. Desde la perspectiva cristiana, la vigencia de esta alianza se fundamenta en el sí y el amén de Jesucristo a todas las promesas dadas con anterioridad a él (cf. 2 Cor 1,20).

El cisma entre judíos y cristianos recuerda a estos últimos que la plena realización y el pleno cumplimiento de dicho sí aún están pendientes; solo se harán plenamente efectivos cuando al final de los tiempos todos los gentiles hayan alcanzado la salvación y todo Israel haya sido salvado (cf. Rom 11,25s). Mientras dure el tiempo de la historia, judíos y cristianos esperarán «hombro con hombro» la llegada del Mesías, y darán respetuosamente testimonio de sus afinidades y sus diferencias en esa esperanza mesiánica, pero darán al mundo testimonio común de la esperanza de que la historia, que por sí misma no puede consumarse, se encamina no obstante hacia su consumación, hacia la paz universal (*šalom*).

En este tiempo escatológico intermedio, los judíos recordarán a los cristianos sus raíces históricas, contribuyendo así a que la fe cristiana permanezca «con los pies en la

tierra» y no se convierta en una especulación o gnosis sustraída a la historia. Los cristianos, por supuesto, darán a los judíos testimonio de Cristo. Este testimonio debe distinguirse de la misión entre los gentiles (missio ad gentes). Pues no persigue, como en el caso de los gentiles, la conversión de la idolatría al culto del Dios vivo y verdadero (cf. 1 Tes 1,9). La misión cristiana entre las naciones les recuerda a los judíos, sin embargo, la promesa de bendición para todos los pueblos dada a Abrahán (cf. Gn 12,3; 18,18; 22,18; etc.), a fin de que no se replieguen a un estrecho particularismo. La misión cristiana, que da a conocer al Dios de Israel entre las naciones, confiere al monoteísmo bíblico la universalidad que le es propia.

De este modo, también entre judíos y cristianos puede darse un intercambio de dones y un recíproco dar y tomar. Pero por muy enriquecedora que pueda resultar esta relación, siempre seguirá siendo difícil y frágil y exigirá a ambas partes un elevado grado de sensibilidad.

5.3. El diálogo con el mundo y la cultura modernos

El concilio Vaticano II no se queda en el diálogo con los demás cristianos, con el judaísmo y con las otras religiones; también inicia el diálogo de la Iglesia con el mundo y con la cultura y, más en concreto, con la cultura de hoy[159]. A este diálogo le dio mucha importancia sobre todo el papa Pablo VI, quien reconoció en la ruptura entre la Iglesia y la cultura moderna el drama de nuestra época y, por eso, llamó a una nueva evangelización de la cultura[160]. El papa Juan Pablo II hizo suyo este propósito y, apoyándose en la predicación del apóstol Pablo en el Areópago de Atenas (cf. Hch 17,22-31), habló de una nueva misión en el Areópago moderno, en el mundo de la comunicación, de la ciencia y del compromiso por la paz y el desarrollo[161]. A Juan Pablo II le preocupaba en especial la nueva evangelización de Europa. El papa Benedicto XVI desarrolló y profundizó esta cuestión y reintrodujo en el debate el tema de la relación entre fe y saber, fundamental para tal diálogo[162].

Bíblicamente cabe hablar de un mandato cultural del ser humano (cf. Gn 1,28s; 2,15). Como ya sabía Platón (cf. *Prot.* 320 c-322d; al respecto, véase Tomás de Aquino, S. th. I/II 95, 1) y como confirma la antropología moderna y contemporánea (Herder, Scheler, Gehlen, Plessner, etc.), el hombre es un ser carencial que no está adaptado a un entorno natural para él, sino que más bien debe crearse artificialmente su propio entorno en forma de mundo cultural de la vida. En ello, no solo es creador, sino en cierto sentido también criatura de la cultura correspondiente; vive en ella y en su sistema simbólico y está marcado por los correspondientes modelos de pensamiento, los valores vigentes, los modos de conducta y el estilo de vida dominante en cada momento. En este sentido, el hombre es un ser cultural, y la cultura es un rasgo constitutivo de la existencia humana.

Para el concilio Vaticano II es importante no entender la Iglesia y el mundo o la cultura como dos realidades contrapuestas; por eso, en la Constitución pastoral no trata sobre el tema «Iglesia y mundo», sino sobre «la Iglesia en el mundo actual». Esta

solidaridad se expresa en las palabras iniciales de la Constitución pastoral: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1).

Con esta y otras afirmaciones, el concilio supera la mentalidad unilateralmente antimodernista del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX y se embarca en un diálogo crítico y al mismo tiempo constructivo con la Modernidad. Reconoce el progreso en la historia de la libertad y de la libertad religiosa (cf. Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae* 1), así como la legítima autonomía de las esferas seculares de la cultura (cf. GS 36, 41 y 56; AA 7); acentúa la diferencia entre Iglesia y Estado y estipula la renuncia de la Iglesia al poder y a los privilegios mundanos (cf. GS 76). El concilio no calla sus reservas críticas frente al mundo actual (cf., por ejemplo, GS 9 y 37), aunque no las formula con el mismo énfasis.

Estos aspectos críticos no deben ser ocultados. El Nuevo Testamento nos exhorta a no adaptarnos a «este mundo» (cf. Rom 12,12; cf. 1 Jn 2,15-17). Tal exhortación se basa en último término en la exigencia bíblica de santidad, y eso quiere decir: de separación o alejamiento de las naciones y de «este» mundo (cf. Éx 19,6; Lv 11,44s; 20,7.26; 21,6; Jn 17,14-16; 1 Tes 4,3; 1 Pe 1,15s). Una y otra vez contrapone Pablo de plano la vieja y la nueva vida (cf. 2 Cor 5,17; Ef 5,8; Tit 3,3-6; etc.) y exhorta a los cristianos a brillar como estrellas en el mundo en medio de una generación perversa y depravada (cf. Flp 2,15). Según Pablo, «nuestra ciudadanía (*políteuma*) está en el cielo» (Flp 3,20; cf. Heb 13,13s).

Por otra parte, el reino de Dios quiere penetrar el mundo como levadura (cf. Mt 13,33). De ahí que los cristianos deban ser sal de la tierra y luz del mundo (cf. Mt 5,13s). Tienen que reconocer «cuanto es verdadero, noble, justo, puro, amable y loable, de toda virtud y todo valor» (Flp 4,8). Han de probarlo todo y quedarse con lo bueno (cf. 1 Tes 5,21).

En consecuencia, los primeros cristianos no se entendían a sí mismos como judíos ni como paganos, sino como una tercera estirpe. Con ello en modo alguno se consideraban una suerte de secta; al contrario, los apologetas protocristianos veían por doquier fragmentos y semillas del Logos (*lógoi spermatikoí*), quien en Jesucristo se ha manifestado en su plenitud (cf. Justino, 1 Apol 46; 2 Apol 7, 10 y 13). Afirman incluso que toda la sabiduría de los gentiles deriva en último término de la sabiduría de la revelación[163]. No veían, por tanto, a la Iglesia y al Estado (o el Imperio) como realidades contrapuestas; los cristianos se sabían más bien leales ciudadanos del Estado y aliados de este en el mantenimiento del orden y en la conservación de la paz. Estaban convencidos de que eran ellos quienes mantenían cohesionado el mundo y de que eran, por así decir, el alma del mundo (cf. *Carta a Diogneto* 6).

El diálogo con la cultura moderna debe hacer justicia a esta tensionada relación entre la Iglesia y el mundo[164]. De ahí que no pueda comportar una adaptación acrítica al mundo actual. No se trata de una eclesialización del mundo ni tampoco de una mundanización de la Iglesia. Todo intento de síntesis cultural fracasa a causa de la realidad del pecado y las estructuras de pecado existentes en el mundo y a menudo también en la Iglesia. Todo intento semejante será contrariado antes o después por la realidad de la cruz. Así, también toda tentativa de inculturación del cristianismo está sujeta a la reserva escatológica, según la cual los cristianos viven en el mundo, pero no son del mundo (cf. Jn 17,14-16). Es necesario, pues, salvaguardar la «diferencia de lo cristiano»[165].

Esta diferencia resulta necesaria también frente a la Modernidad. Por una parte, no se puede valorar la Modernidad unilateralmente como apostasía, desmoronamiento y decadencia y como rebelión prometeica del sujeto contra el orden divino, a la manera que durante mucho tiempo ha sido y en parte todavía sigue siendo habitual en círculos cristianos. La filosofía de la subjetividad moderna desde Descartes y Kant no debería ser malentendida como subjetivismo de la arbitrariedad. Al contrario, esta filosofía, inscribiéndose en la tradición del pensamiento cristiano, volvió a poner de relieve tanto teórica como prácticamente la incondicional dignidad de la persona. Por eso no deberían pasarse por alto las numerosas conquistas humanitarias positivas de la Modernidad. Entre ellas se cuentan sobre todo la formulación de los derechos humanos universales y una cultura de la tolerancia y el respeto. De modo análogo, tampoco puede rechazarse unilateralmente la Modernidad como racionalismo. La Modernidad es un fenómeno complejo: junto a Descartes están Hamann y Pascal; junto al racionalismo existieron el *Sturm und Drang*, el romanticismo y el pietismo; junto al idealismo, el empirismo y el materialismo; junto a la aparición de las ciencias exactas de la naturaleza, la mística de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza; junto al socialismo, el existencialismo de Kierkegaard. La Modernidad es un fenómeno complejo y a la vez ambivalente; está, pues, llena de oportunidades, que no esperan sino a ser aprovechadas.

Por otra parte, tampoco deben pasarse por alto las facetas problemáticas del desarrollo moderno. Entretanto, la dialéctica intrínseca de la Ilustración y del progreso ha quedado claramente de manifiesto (Theodor W. Adorno). La subjetividad moderna ha convertido la naturaleza y en gran medida también el cuerpo humano en mero objeto y en material. Existe una desconsiderada explotación de la naturaleza y asimismo del propio cuerpo, una manipulación que puede llevar a la maximización del placer, el consumo de drogas, el rendimiento deportivo excesivo, etc., y que ni siquiera se detiene ante el comienzo y el final de la vida. Desde Francis Bacon y su *Novum organum* (1620), lo que cuenta en la ciencia es el experimento y los criterios empíricos; semejante saber es poder y puede llevar a la ilusión de la factibilidad. Las consecuencias son la manipulación de la vida y su consiguiente destrucción. En la posmodernidad, la subjetividad moderna amenaza con mudar en individualismo, materialismo práctico, hedonismo y relativismo, hasta llegar al nihilismo. En esta situación es tarea de la Iglesia salvar a la Modernidad de

la autodestrucción y reorientarla mediante el mensaje de la dignidad de la vida creada por Dios.

De ahí que la crítica profética forme parte irrenunciable de la existencia cristiana y eclesial. En modo alguno debe ser entendida solo negativamente; más bien puede liberarnos del hechizo de lo que es y cómo es, de lo que así «se» dice y así «se» hace, de cómo «se» vive y actúa. La crítica profética es capaz de abrirnos los ojos a la verdadera sabiduría, que se ha manifestado en Jesucristo; de este modo, tiene la virtud de mostrar posibilidades alternativas de vida y contribuir a una nueva cultura de la vida, la solidaridad y el amor, de la introspección, la quietud y la oración.

A ello pueden colaborar de múltiples maneras los cristianos, según sus capacidades, tanto en las artes liberales como en la ciencia, la economía, la política y los medios de comunicación social. A ello puede contribuir también la Iglesia, sobre todo mediante la creación de oasis y biotopos en los que, como en los monasterios, los centros espirituales y otras instituciones análogas, se pueda vivir y experimentar la alternativa. Bajo este punto de vista hay ya quien ha afirmado que hoy vivimos en la época de las órdenes religiosas[166]. Si bien la crítica profética de la sociedad no es el fundamento específico de la existencia monástica, esta indicación muestra que los monasterios no solo fueron importantes agentes culturales en el pasado, sino que también pueden serlo en la actualidad; justo en la medida en que vivan la vocación que les es más propia, están en condiciones de contribuir a la pervivencia de una cultura verdaderamente humana.

Tras el desmoronamiento de la moderna fe en el progreso y las catástrofes del siglo XX, es necesaria sobre todo una cosa: nuestro mundo precisa de nuevo del aliento y el impulso de la esperanza, precisa reorientarse hacia las verdaderas y grandes metas de la humanidad, precisa de la magnanimidad que supera la pusilanimidad, se atreve a perseguir lo grande y está dispuesta a sacrificarse en aras de grandes metas. Ya S. Freud (*El malestar en la cultura*, orig. 1930) mostró que la cultura no es posible sin renuncia al placer y al consumo. De ahí que una mera «cultura de la diversión» sea una incultura. La relevancia actual de la encíclica del papa Benedicto XVI *Spe salvi* (2007) radica, a mi juicio, en la referencia a la fundamental dimensión cristiana de la esperanza.

Sobre un aspecto adicional llamaron la atención dos grandes testigos de la fe del siglo XX: Dietrich Bonhoeffer y Alfred Delp. Ellos dejaron para la Iglesia del siglo XXI el recado de que la Iglesia en el seguimiento de Jesús no existe para sí misma, sino que debe ser Iglesia para los demás y que solo como tal, como Iglesia para los demás, puede tener futuro[167]. Ya como estudiante me interesé ardientemente por la doctrina social y estatal de la Iglesia y estudié los escritos de Oswald von Nell-Breuning. El concilio situó la doctrina social de la Iglesia en una perspectiva más abarcadora. Pues como *communio* con Dios, la Iglesia es también signo e instrumento de la *communio* entre los seres humanos, signo e instrumento de la paz, la libertad y la justicia en el mundo (cf. LG 1 y 9; GS 45; etc.). Como mostró y practicó el papa Juan Pablo II, la Iglesia debe comprometerse a favor de los derechos humanos[168]. El papa Benedicto XVI

profundiza teológicamente en este punto en la encíclica *Deus caritas est* (2006). El cristiano debe comprometerse en el mundo a favor de la realización del amor, porque él mismo es objeto con anterioridad del amor de Dios.

Ni la diaconía cultural ni la diaconía social de la Iglesia deben dar pie a la ilusión de que entre la Iglesia y el mundo pueda existir alguna vez una armonía más o menos plena. El mensaje apocalíptico de la Biblia cuenta con una dramática intensificación al final de los tiempos del conflicto entre el reino de Dios y el reino del mal, entre la sabiduría de Dios y la sabiduría del mundo. En su *Ciudad de Dios*, Agustín describió de manera impresionante este conflicto, que atraviesa la historia entera como un conflicto entre dos formas de amor, el amor a Dios y el egoísmo (cf. *De civitate Dei* XIV,28).

Ello marca también nuestro presente. Así, el pasado siglo XX fue, en mayor medida que casi cualquier otra centuria anterior, un siglo de mártires[169]. Estos mártires se opusieron a los sistemas que desprecian a Dios y a los seres humanos con su idolatría de la raza, la clase y el Estado, y con su voluntad destructiva en relación con la Iglesia y el cristianismo. En virtud de su fe cristiana fueron testigos de la libertad cristiana y de la esperanza en la victoria de la vida sobre la muerte, de la verdad sobre la mentira y del amor sobre la violencia brutal. Pero si es verdad que la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos (cf. Tertuliano, *Apologeticum* 50,30), la sangre de tantos mártires como ha habido en el último siglo puede ser esperanza para la Iglesia en el nuevo siglo XXI.

Pero también en el nuevo siglo se perfilan ya con claridad nuevos desafíos y conflictos: por una parte, un secularismo cada vez más fuerte y a menudo también agresivo en Europa y un relativismo que todo lo diluye y que no pocas veces se torna él mismo intolerante; por otra, un fundamentalismo religioso que recela de la razón y que con frecuencia se transforma en un fanatismo violento. En esta controversia, la Iglesia se encuentra, por así decir, entre Escila y Caribdis. En esta situación debe dar testimonio con valentía e intrepidez de su fe en Jesucristo y atestiguar simultáneamente esta fe de un modo atractivo y filantrópico.

6. ¿Adónde conduce el camino de la Iglesia?

Ningún ser humano puede responder de verdad a la pregunta por el camino futuro de la Iglesia. Este se halla por completo en manos de la providencia divina. Solo podemos sembrar y regar; el crecimiento, la prosperidad y la fecundidad debe procurarlas otro (cf. 1 Cor 3,6). Sin embargo, sí que es posible poner de manifiesto tendencias que, por lo que puede preverse, se prolongarán en el futuro.

El siglo XX, anunciado como el siglo de la eclesiología, ha enriquecido la eclesiología en muchos aspectos, pero ha llevado también a difíciles crisis y condenas en la conciencia y en la vida de la Iglesia. El concilio Vaticano II hizo suyos los impulsos impresos por el Espíritu de Dios, facilitándonos con ello la brújula para el resto del

camino de la Iglesia hacia el futuro. De este modo, el concilio nos ha pertrechado con una gran provisión de ideas y sugerencias para el camino, que no está ni mucho menos agotada. Pero el optimismo del concilio y del inmediato posconcilio se ha esfumado; los síntomas posconciliares de crisis no pueden ser ignorados. A fin de que la Iglesia vuelva a despertar en las almas y para que arraigue una visión de la Iglesia para el siglo XXI que esté a la altura del Evangelio y de los tiempos, además de profundizadoras reflexiones teológicas son necesarios tanto nuevos impulsos y resurgimientos espirituales como reformas prácticas. Se precisa un coraje nuevo de ser Iglesia[170].

Las palabras iniciales de la Constitución sobre la Iglesia, que también son las que le dan título, llaman la atención sobre un primer punto que resultará decisivo para el camino restante. En efecto, las palabras iniciales «*Lumen Gentium*» no se refieren a la Iglesia; la Iglesia no es la luz de las naciones, no es ella la que ocupa el centro, sino Jesucristo. La Iglesia es como la Luna, que se limita a reflejar el resplandor que recibe del Sol. El Sol que irradia luz y calor es Jesucristo. Por eso, la Iglesia únicamente puede tener futuro en la medida en que rememore de modo nuevo y radical a Jesucristo y su mensaje sobre el venidero reino de Dios y sobre el Dios de Jesucristo. Como afirma Juan Pablo II en la carta apostólica que escribió a comienzos del tercer milenio, *Novo millennio ineunte*, que en el fondo constituye su testamento espiritual, es preciso volver a comenzar por Jesucristo[171]. Ese ha sido el programa de todos los movimientos de renovación y reforma que han surgido a lo largo de la historia de la Iglesia. Hoy no puede haber otro programa que no sea este.

No basta con cirugías estéticas exteriores, con un mero *face lifting*, ni con asumir sin más los modernos métodos de comunicación, por muy útiles que sean y por muy necesarios que resulten en la actualidad. Pero ¿de qué sirve dar una nueva mano de pintura a la fachada si los cimientos se resquebrajan? ¿De qué sirve utilizar métodos perfeccionados de comunicación si falta el contenido o si este se ha vuelto impreciso y ha perdido su sustancia? La tibieza de numerosos cristianos es el verdadero problema y la razón de la deficiente irradiación de la Iglesia. Pues sin una fe firme y viva, sin regocijo en la fe y sin un valiente testimonio de fe en el Dios vivo –que se nos ha acercado en Jesucristo, en su muerte y resurrección, plantando su tienda entre nosotros–, sin vida procedente del Espíritu Santo y sin configuración espiritual de la vida, todo lo demás se tambalea y termina desmoronándose.

Por eso, lo que pide el momento histórico, sobre todo entre nosotros en Europa, es: nueva evangelización[172]. Europa debe abandonar los ídolos muertos de fabricación propia, las ideologías y las utopías, para convertirse al Dios verdadero y vivo (cf. 1 Tes 1,9); debe volver a tomarse en serio el primer mandamiento y el mandamiento principal de Jesús y adherirse de todo corazón al Dios uno y amarlo por encima de todo lo demás. Debe volver a conocer y reconocer la sabiduría de Dios, que está inscrita en el corazón de todo ser humano (cf. Rom 2,15), y superar así su autoalienación, que conduce a la autodestrucción de la cultura europea.

Este no es un programa de acción que pueda llevarse a cabo a corto plazo. Su realización no es posible sin renovación espiritual, más en concreto: sin el testimonio existencial de cristianos santos, sin la vida que nace de la palabra de Dios y de los sacramentos, sin oración intensa, conversión interior y disposición al cambio de mentalidad y también a las reformas necesarias. Entre estas últimas se cuentan en el plano pastoral el establecimiento de nuevas prioridades pastorales –con el acento puesto en la predicación misionera y la renovación de la iniciación cristiana, en especial la catequesis– y el diálogo crítico y constructivo con la profundamente transformada cultura posmoderna o tardomoderna; y todo ello, en una comunión ecuménica tan amplia como sea posible. La meta no puede ser una Iglesia lo más liberal posible, sino solo un ser cristiano y un ser Iglesia radicales en el sentido originario de la palabra, esto es, renovados desde la raíz.

Gracias a Dios existen signos y gérmenes de tales nuevos resurgimientos. Tampoco hoy es la Iglesia, bien lo sabe Dios, un desierto espiritual, sino un espacio e instrumento de la salvación. Tampoco hoy existen solo signos de la crisis, sino numerosos signos de renovación espiritual y de fe viva, activa en el amor (cf. Gál 5,6).

Por otra parte, la Iglesia del futuro debe ser, en el seguimiento de Jesús, Iglesia para los demás, en especial Iglesia para los pobres, o mejor: Iglesia con los pobres. Esto afecta antes de nada a su propio estilo de vida. La Iglesia debe desprenderse, en mayor medida aún que hasta ahora, de todo ademán señorial remanente de tiempos pasados y de toda impresión de ser rica y poderosa, practicar un sencillo estilo de vida evangélico-apostólico y aparecer humilde y modesta. La vida sencilla y frugal conforme al estilo del Evangelio es lo que Francisco de Asís quiso para su orden y con lo que salvó de la decadencia a la Iglesia de su tiempo, poderosa desde un punto de vista mundano[173].

En este espíritu franciscano, ser Iglesia para los pobres y con los pobres no significa que la Iglesia tenga que convertirse en una suerte de oficina social y en una organización de ayuda de ámbito mundial al estilo de una ONG (organización no gubernamental). Al contrario, también en Cáritas y en la alemana *Diakonie* debe conservar la Iglesia su especificidad. Ha de hacer patente –no solo a través de palabras clarificadoras, sino por medio del estilo global de su compromiso– que su servicio a los demás se enraíza en el hecho de que a ella misma le conmueve y afecta Dios, de quien da testimonio como amor. Su motivación espiritual tiene que impregnar la forma práctica de su ministerio diaconal. Esto significa sobre todo que el afecto personal debe tener prioridad sobre las medidas estructurales y organizativas. Así, en instituciones eclesiales como, por ejemplo, Cáritas y *Diakonie* resplandece para las personas que atraviesan difíciles situaciones vitales el rostro del Dios misericordioso.

En este espíritu, la Iglesia, en su pastoral, debe respetar las individualmente diversas y complejas situaciones de las personas en el mundo actual y, además de practicar la justicia objetiva, ha de ser justa también con las personas y situaciones e irradiar comprensión, bondad y compasión. Debe comprometerse a favor de la libertad, la

justicia y la paz en el mundo, así como a favor de la conservación de la creación, amén de abogar por una nueva civilización de la solidaridad y el compartir. La globalización de los intereses económicos concurrirá así con la globalización de la solidaridad.

Aunque –en la medida en que ello resulte posible para hombres pecadores– se presente ante el mundo como intachable y atractiva, la Iglesia debe ser consciente de que tampoco en el futuro tendrá porte triunfal ni será admirada por todos. En el futuro seguirá siendo signo de contradicción y tendrá que soportar alguna que otra difamación y vivir bajo persecuciones. Incluso en países tenidos hasta ahora por cristianos o católicos, los cristianos convencidos y que viven conforme a sus convicciones y dando testimonio de ellas serán en muchos casos minoría. Así, también en el futuro la Iglesia continuará siendo Iglesia bajo el signo de la cruz. Pero al igual que la debilidad de Cristo se ha convertido en nuestra fortaleza, así también la debilidad de la Iglesia puede ser para ella una fuente de fortaleza y conferirle nueva credibilidad y atractivo. Precisamente como Iglesia expulsada al último lugar, la Iglesia puede estar cerca de quienes sufren y son oprimidos.

En tercer lugar, dentro de una Iglesia del pueblo de Dios debería reinar en mayor medida que hasta ahora un estilo comunicativo, participativo y dialógico. Eso no tiene nada que ver con la eliminación o restricción de la autoridad ministerial, sino con el estilo con el que esta es ejercida. El hablar de «hermanos y hermanas» no se puede quedar en una fórmula vacía. Las exhortaciones del Nuevo Testamento al amor fraterno (*philadelphía*, cf. 1 Tes 4,9) son demasiado frecuentes y enérgicas como para ignorarlas[174]. 3 Juan califica a la Iglesia de comunidad de amigos (cf. v. 15), asumiendo con ello seguramente una designación que la primitiva Iglesia se daba a sí misma[175]. De modo análogo, la caracterización de la Iglesia como familia, una caracterización que aparece a menudo en la liturgia y que se ha tornado importante para los cristianos africanos, tan solo puede resultar creíble si en la Iglesia realmente reina y es perceptible un espíritu familiar.

De ello forman parte asimismo la implementación y el desarrollo de estructuras sinodales. También ellas tienen poco que ver con la democratización y la asunción de estructuras democráticas y sí mucho, en cambio, con la realidad de *communio* específica de la Iglesia. Las mayorías forjadas de manera democrático-formal no son garantía de verdad ni de fraternidad. También pueden ahogar la voz de la verdad y de la conciencia y reflejar mayorías guiadas por intereses, que pasan por encima de los objetivos y argumentos justificados de las minorías. Eso no debería ocurrir en la Iglesia. En ella tendría que existir atención y respeto para todas las voces y todos los carismas, de las mujeres tanto como de los varones, de los jóvenes tanto como de los mayores, de los extranjeros tanto como de los nativos, y sobre todo para los de la gente sencilla y pobre.

Bajo este punto de vista habría que volver a reflexionar sobre la evolución de los últimos años hacia estructuras o comunidades parroquiales de cada vez mayor ámbito territorial. Tales estructuras o comunidades quizá resulten adecuadas como solución

transitoria, pero difícilmente pueden representar el final del camino. Para lograr el estilo comunicativo y participativo esencial para la Iglesia, hacen falta unidades pastorales abarcables, que son los biotopos de la fe. Entre estas se cuentan las comunidades domésticas y de base, en las que es posible experimentar cercanía humana y cristiana, vivir la vida cristiana y practicar la participación activa en la vida eclesial; además, desde ellas pueden irradiarse al entorno la luz y el calor de la fe. Por la misma razón hace falta también un reequilibrio entre la necesaria unidad y la legítima pluralidad y autonomía de las Iglesias locales y las comunidades en la Iglesia. En resumidas cuentas, en la Iglesia se precisa de un ambiente de amistad, libertad y confianza, así como de una cultura de diálogo abierta y dispuesta al aprendizaje.

Por último, la Iglesia no puede presentar al mundo por más tiempo la imagen deformada de un cristianismo desgarrado y peleado. El encargo de propiciar la aproximación ecuménica se funda en el testamento que el Señor nos legó la noche anterior a su pasión y muerte (cf. Jn 19,21). Desde sus orígenes y en su esencia más profunda, el movimiento ecuménico ha sido y es un movimiento de oración que en último término se remonta hasta el cenáculo de Jerusalén. Pensar y actuar ecuménicamente significa en el fondo apropiarse de la oración de Jesús por la unidad de todos sus discípulos. La oración por la unidad y la paz de la Iglesia es una parte esencial de la liturgia tanto en Occidente como en Oriente. Así, el ecumenismo no es un añadido al resto de la actividad pastoral, sino que está fundado en la esencia de la Iglesia y en la misión pastoral a ella encomendada. De ahí que la opción ecuménica del concilio Vaticano II sea irrevocable.

En las últimas décadas se ha conseguido mucho, más que anteriormente en siglos. Deberíamos estar agradecidos por ello y no dejarnos desalentar cuando surjan dificultades o de repente sobrevengan contratiempos. El ecumenismo es una importante tarea para la Iglesia del futuro y requiere perseverancia. En estos últimos decenios se ha logrado trenzar tanto en el plano regional como en el universal una ampliamente ramificada red de colaboración y convivencia fraternal. Ahora se trata de convertir la buena vecindad en una comunión doméstica y de altar, en la que el mayor número posible participe en la única mesa del Señor y beba del único cáliz. Esto presupone la unidad en la única fe. La unidad que en ello perseguimos no puede ser una fusión ni una absorción; solo puede ser una unidad en la pluralidad y una pluralidad en la unidad, que asuma los objetivos legítimos y las riquezas de todas las tradiciones. Y ello no es realizable mediante el regreso a la situación anterior (status quo ante) ni mediante el reconocimiento de la situación actual (*status quo*), sino solo a través del intercambio de dones y teniendo la valentía de renovar la rica tradición tanto de nuestra Iglesia como de las otras Iglesias y sus todavía no agotadas posibilidades, arriesgándonos sobre el fundamento de la tradición común a algo nuevo de lo que hoy únicamente se vislumbran los contornos.

Asimismo, al diálogo fraternal con el pueblo de Dios de la antigua alianza y al esfuerzo por lograr una relación no solo tolerante, sino también respetuosa tanto con los

miembros de otras religiones como con todas las personas de buena voluntad les corresponderá en el futuro un lugar importante en la Iglesia. El diálogo es la única alternativa posible a la violencia y al choque de culturas, etnias y religiones. A través de semejante diálogo en la verdad y en el amor puede la Iglesia, como pueblo escatológico de Dios, ser concretamente una prefiguración de la paz escatológica (*šalom*) y un signo levantado alrededor del cual se congreguen las naciones.

Todos estos desarrollos no se pueden «hacer» ni planear ni organizar. No pueden imponerse por presión desde «abajo» ni desde «arriba», ni tampoco por medio de presión exterior. Si la Iglesia es templo y sacramento del Espíritu Santo, la renovación solamente puede llegar a ser realidad desde dentro, y esto significa: a través de un Pentecostés renovado y de un nuevo impulso espiritual. El Espíritu Santo le ha sido prometido permanentemente a la Iglesia; también actúa en la Iglesia actual. La certeza creyente de la dinamizadora presencia del Espíritu de Dios y los signos que percibimos de esa presencia nos preservan de la decepción y la autoconmiseración, así como de la crítica a –y el desmontaje de– la Iglesia desde la falta de amor. Nos alientan a actuar con plena energía en la Iglesia y para la Iglesia con vistas a la salvación del mundo; además, suscitan alegría por lo mucho bueno que hay, a menudo oculto, en la Iglesia.

Si estamos convencidos de que en último término solo el Espíritu de Pentecostés puede propiciar la renovación, debemos juntarnos y rezar, como hicieron los primeros discípulos y discípulas en compañía de María y los apóstoles (cf. Hch 1,12-14). La Iglesia del futuro será ante todo una Iglesia de orantes. Si preparamos el camino al Espíritu de Dios a través del *ora et labora*, cada cual en su lugar, estoy convencido de que se cumplirá la esperanza de una renovación pentecostal de la Iglesia, tal y como la predijo el beato papa Juan XXIII con ocasión primero de la convocatoria del concilio Vaticano II y luego de la apertura del mismo el 11 de octubre de 1962.

---

[1]. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (1922), Mainz 1955, 19 [trad. esp.: *Sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 19643]. Más o menos al mismo tiempo publicó Otto Dibelius, quien más tarde sería obispo protestante, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927.

[2]. Cf. W. Soloviev, *Kurze Erzählung vom Antichrist* (1900), München 1968, 33 y 37-40 [trad. esp. del orig. ruso: *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, Scire, Barcelona 1999].

[3]. Cf. la visión de conjunto sobre la historia y la teología de la Escuela de Tubinga que ofrece M. Seckler, «Tübinger Schule», en LThK3 10 (2001), 287-290.

[4]. Para la historia de la eclesiología en los siglos XIX y XX, cf. Y. Congar, «Die Lehre von der Kirche», en *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. III/3d, Freiburg i.Br. 1971 [trad. esp.: «Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días», en *Historia de los Dogmas*, tomo 3, cuaderno 3c-d, BAC, Madrid 1976]; M. Kehl, «Ekklesiologie», en LThK3 3 (1995), 571-573. Para la reflexión más reciente, cf. las visiones de conjunto que ofrece B. J. Hilberath en ThQ 181 (2001), 238-246; 184 (2004), 287-303; 187 (2007), 234-245.

[5]. Al respecto, cf. las siguientes contribuciones: «Verständnis der Theologie damals und heute», en *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen*, ed. por la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga, München / Freiburg i.Br.

1967, 90-115; «Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus»: IkaZ *communio* 17 (1988), 433-443; «"Vom Geist und Wesen des Katholizismus": Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus»: ThQ 183 (2003), 196-212; «Die Einheit der Kirche im Licht der Tübinger Schule», en M. Kessler y O. Fuchs (eds.), Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, Tübingen 2005, 189-206.

[6]. En perspectiva eclesiológica, cf. en especial «Steuermann mitten im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin»: ThQ 179 (1999), 1-23.

[7]. Por desgracia, en la época posconciliar existió una cierta incultura litúrgica que llegó hasta fenómenos rayanos con la iconoclasia. Sobre los malentendidos, los abusos y el antiformalismo me posicioné claramente como obispo en la carta pastoral: *Die Fest der Eucharistie* (1998) [reimpresa en W. Kasper *Die Sakrament der Einheit*, Freiburg i.Br. 2004, 13-43; trad. esp.: «La celebración de la eucaristía y la vida litúrgica de la comunidad», en *Sacramento de la unidad*, Sal Terrae, Santander 2005, 13-32]. Por otra parte, que a nadie le embargue la nostalgia: también antes del concilio estaban muy extendidos los abusos y el rechazo de los formalismos. Entretanto, muchas cosas han mejorado; la mayoría de las comunidades se esfuerzan hoy por fomentar una cultura litúrgica adecuada al misterio.

[8]. Cf. F. X. Arnold, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Freiburg i.Br. 1956, 178-194, páginas inspiradas por A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustands der praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

[9]. De la comprensión teológica y la relevancia pastoral de la nueva evangelización se habla por extenso en *El Evangelio de Jesucristo*, Obra Completa de Walter Kasper [= OCWK], vol. 5, Sal Terrae, Santander 2013.

[10]. Cf. *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965 [trad. esp.: *Dogma y palabra de Dios*, Bilbao, Mensajero 1968] y *Methoden der Dogmatik*, München 1967 [trad. esp.: *Unidad y pluralidad en teología: los métodos dogmáticos*, Sígueme, Salamanca 1969]. K. Lehmann, «Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem», en *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35-53, llegó a una visión análoga.

[11]. Al respecto, cf. «El permanente reto del concilio Vaticano II. La hermenéutica de las afirmaciones conciliares», reimpreso en el presente volumen, 200-211. Otras publicaciones importantes: H. J. Pottmeyer, «Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums», en G. Alberigo et al. (eds.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89-110; Id. et al., *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986; G. Alberigo, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1959-1965), 5. vols., Mainz 2001-2007 [trad. esp. del orig. italiano: Historia del concilio Vaticano II, 5 vols., Sígueme, Salamanca 1999-2008]; K. Lehmann, «Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil», en G. Wassilowsky (ed.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg i.Br. 2004, 71-89; A. Marchetto, *Il Concilio ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano 2005 [trad. esp.: *El concilio ecuménico Vaticano II*, Edicep, Valencia 2008]. Una visión de conjunto del amplio debate puede leerse en O. Rush, *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, New York 2004.

[12]. Ya pronto estudié las conexiones entre el Vaticano I y el Vaticano II: «Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I»: ThQ 142 (1962), 47-83. Más tarde, en *Wege der Einheit*, Freiburg i.Br. 2005, 189-202 [trad. esp.: *Caminos de unidad: perspectivas para el ecumenismo*, Cristiandad, Madrid 2008], desarrollé los criterios hermenéuticos correspondientes para la interpretación del dogma del primado del concilio Vaticano I.

[13]. Cf. J. H. Newman, *Essay on Development* (1845) [trad. esp.: *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», Salamanca 1997].

[14]. Así el papa Benedicto XVI en su «Discurso a los cardenales, arzobispos y obispos y prelados superiores de la Curia romana» del 22 de diciembre de 2005.

[15]. Tanto por mi parte como por parte de otros hubo movimientos de búsqueda. Así, por ejemplo, en el intento de entender –en medio de la crisis por la que a la sazón atravesaba el ministerio presbiteral y de la que eran víctimas numerosas vocaciones sacerdotales– la esencia del ministerio presbiteral como dirección o gobierno de la comunidad. Esto se concibió como ayuda para la comprensión en aquella crisis y, como tal, fue asumido con gratitud por muchos; pero objetivamente era, en conjunto, demasiado poco. Muy pronto

siguieron desarrollos más profundos y, como pone de manifiesto ante todo *Diener der Freude* (Freiburg i.Br. 2007 [trad. esp.: *El sacerdote, servidor de la alegría*, Sígueme, Salamanca 2008]), aquello no fue mi última palabra sobre el tema. En *Einführung in den Glauben* (orig. 1972; trad. esp.: «Introducción a la fe», en *El Evangelio de Jesucristo*, OCWK, vol. 5, *op. cit.*, 15-172) plasmé la historicidad de los dogmas, siguiendo una formulación de K. Rahner, en la demasiado drástica fórmula: «Los dogmas pueden (!) ser unilaterales, superficiales, apodícticos, torpes y precipitados» (orig. 1948, trad. esp. 152). Esta frase me ha sido arrojada con frecuencia a la cara, como si fuera lo único que he dicho sobre este tema, en la obra citada o en otras. Sin embargo, dicha frase se halla en un contexto en el que fundamento y defiendo la permanente relevancia e infalibilidad de los dogmas, lo que en la situación que entonces se vivía en Tubinga fue muy bien entendido y para muchos significó una ayuda en la fe en aquel ambiente de cambio radical. La frase tan solo pretende expresar de forma drásticamente –es probable que demasiado drásticamente– afilada la índole contextual de los dogmas sin cuestionar su permanente validez ni su carácter vinculante.

[16]. Al respecto, cf. el artículo «Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Überlegungen zu einer Applikationstheorie kirchenrechtlicher Normen», en W. Kasper, *Kirche und Theologie*, vol. 2, Mainz 1999, 183-191. Para la relación entre la epiqueya y la economía oriental, véase Y. Congar, «Kat'oikonomían», en *Diversités et communion,* Paris 1982, 80-94.

[17]. Para la esencia de la virtud de la prudencia en Tomás de Aquino, cf. J. Pieper, *Das Viergespann*, München 1964, 13-64. Cabe remitir también a la *discretio* (discernimiento espiritual), que según la Regla de san Benito debe caracterizar las decisiones del abad (cf. cap. 2, 24; 37; 64, 17-19).

[18]. Como ejemplo puede servir la carta pastoral conjunta de los obispos de la provincia eclesiástica del Alto Rin sobre la pastoral de los divorciados vueltos a casar (1993). El problema pastoral de los divorciados vueltos a casar era innegable y exigía una respuesta pastoral teológicamente responsable. Muchos pastores de almas la daban a su manera. La carta pastoral quería poner coto a las prácticas descontroladas y, bajo explícita salvaguarda y defensa de la indisolubilidad del matrimonio, ofrecer criterios pastorales, a fin de poder llegar a una solución pastoral responsable en el caso concreto justificado. Determinantes a este respecto fueron las doctrinas de la epiqueya y la economía, así como la pertinente interpretación de los padres de la Iglesia ofrecida por J. Ratzinger («Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe», en F. Henrich y V. Eid [eds.], *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 35-56). A buen seguro, no todo estaba maduro; sobre todo no existía el necesario consenso eclesial. En vista de ello, la Congregación para la Doctrina de la Fe rechazó la propuesta. A mi juicio, el problema aún no ha sido suficientemente debatido desde el punto de vista teológico y sigue resultando acuciante desde el punto de vista pastoral.

[19]. Cf. *Jesús el Cristo* (orig. 1974), OCWK, vol. 3, Sal Terrae, Santander 2013, 38s, 59, 76-78, 289s, 336s.

[20]. Al respecto, cf. mi artículo «Zur Theologie der Befreiung: Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive», en J. B. Metz (ed.), *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?*, Düsseldorf 1986, 77-98.

[21]. H. Küng ha narrado aquellos acontecimientos desde su propio punto de vista (*Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München 2007 [trad. esp.: *Verdad controvertida*, Trotta, Madrid 2009]). No deseo pronunciarme sobre ello ni sobre algunas de sus valoraciones críticas, en parte despectivas. Sin embargo, ayudaría a avanzar que Küng fuera capaz de conceder que quienes a la sazón tenían una visión distinta de las cosas y todavía la tienen no actuaron movidos, por ejemplo, como él supone, por el deseo de hacer carrera, sino por razones de conciencia. Solo entonces podría ser justo también con mi predecesor en la sede de Rottemburgo-Stuttgart, el obispo Georg Moser, quien en aquella difícil situación hizo todo lo que era posible para un obispo.

[22]. Cf. mi artículo «Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte», en W. Kern, *Die Theologie und das Lehramt*, Freiburg i.Br. 1982, 201-233.

[23]. Cf. W. Kasper (ed.), *Logik der Liebe und der Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (FS K. Lehmann), Von Ostfildern 2006.

[24]. Al respecto, cf. «Kirche als Sakrament des Geistes», en W. Kasper y G. Sauter (eds.), Die Kirche – Ort des Geistes, Freiburg i.Br. 1976, 13-55 (cf. «La Iglesia como sacramento del Espíritu», reimpreso en el presente volumen, 281-305; «Die Lehre vom Hl. Geist und die Annäherung zwischen Ost und West», en W. Kasper, *Wege der Einheit*, Freiburg i.Br. 2005, 132-161 [trad. esp.: *Caminos de unidad: perspectivas para el*

ecumenismo, Cristiandad, Madrid 2008]. Análogamente se han pronunciado J. Ratzinger, H. Mühlen, M. Kehl y, en especial, Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. 1982 [trad. esp. del orig. francés: *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 20092].

[25]. Para un tratamiento más detallado de este punto, cf. infra, II.3.4.

[26]. Cf. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg i.Br. 1986 [una trad. esp. de los documentos del sínodo de 1985 puede encontrarse en: *El Vaticano II, don de Dios: los documentos del Sínodo extraordinario de 1985*, PPC, Madrid 1986].

[27]. Los cimientos los tendió H. de Lubac: *Corpus mysticum. L'Eucharistie e l'Église au Moyen Âge*, Paris 1949; *Méditation sur l'Église*, Paris 1953 [trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2008]; cf. además L. Hertling, *communio und Primat*, Roma 1943. El término fue elevado a programa por H. U. von Balthasar, «"communio". Ein Programm»: IkaZ *communio* 1 (1972), 4-17.

[28]. Esto fue puesto de relieve por W. Thönissen, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i.Br. 1996.

[29]. Para la relación entre la eclesiología de comunión y la eclesiología del pueblo de Dios, que en gran medida es tenida por la eclesiología de base del concilio, cf. *infra*, II.2.2.

[30]. Al respecto, cf. «La Iglesia como *communio*. Reflexiones sobre la idea eclesiológica rectora del concilio Vaticano II», reimpreso en el presente volumen, 405-423; *Sakrament der Einheit, op. cit.*; «communio als Leitidee der katholischen ökumenischen Theologie», en W. Kasper, *Wege der Einheit, op. cit.*, 72-105. Para la eclesiología eucarística, cf. infra, II.2 y 3.3.

[31]. Importantes representantes de esta eclesiología son, entre otros, Y. Congar, A. Piolanti, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, J. Tillard, O. Saier, E. Corecco, B. Forte, W. Breuning, G. Greshake, M. Kehl, P. J. Cordes, H. Döing, B. J. Hilberath y J. Werbick. Cf. J. Drumm, «communio», en LThK3 2 (1994), 1280-1283. La Congregación para la Doctrina de la Fe asumió importantes planteamientos de esta corriente en la carta *communionis notio* (1992).

[32]. En el ámbito de la teología ortodoxa pueden destacarse, por ejemplo, A. Afanassiev, A. Schmemann y J. Zizioulas.

[33]. P. Althaus, D. Bonhoeffer, W. Elert y Ch. Schwöbel, por ejemplo. Cf. R. Schäfer, «communio», en RGG4 4 (1999), 435-437. También ha cobrado creciente importancia la 5ª Conferencia Mundial de Fe y Constitución celebrada en Santiago de Compostela (1993).

[34]. Cf. J. C. Scannone et al., *Comunión: ¿un nuevo paradigma?*, San Benito 2006.

[35]. Cf. M. Kehl, Die Kirche, Würzburg 1992, *passim* [trad. esp.: *La Iglesia: eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996]; B. J. Hilberath, «Kirche als communio. Beschwörung oder Projektbeschreibung»: ThQ 174 (1994), 45-65; J. Werbick, Kirche, Freiburg i.Br. 1994, 317-371.

[36]. Para esta distinción, cf. J. B. Metz, «Credo Deum, Deo, in Deum», en LThK2 3 (1959), 86-88. También Tomás de Aquino prefiere la fórmula *credo ecclesiam*; cf. S. th. II/II 1, 9 ad 5.

[37]. Este punto de vista lo ha puesto una y otra vez de relieve sobre todo J. Ratzinger. Sus más importantes artículos sobre la eclesiología de comunión han sido recopilados en el volumen editado por sus discípulos: J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio*, Augsburg 2002 [trad. esp.: *Convocados en el camino de la fe: la Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004].

[38]. En este punto se abre un disenso, aún no completamente zanjado, con respecto a la posición reformada, según la cual la Escritura sola (*sola scriptura*) es «juez, norma y pauta» de la fe (cf. BSELK 769; WA 7, 97). Al respecto, cf. Jesús el Cristo (orig. 1974), OCWK, vol. 3, *op. cit.*, 15-21. El tema Escritura y tradición será tratado por extenso en los vols. 5 (El Evangelio de Jesucristo, op. cit.), 7 y 12 de la OCWK.

[39]. Al respecto, cf. *El Dios de Jesucristo* (orig. 1982), OCWK, vol. 4, 15-18 (en prensa).

[40]. Al respecto, cf. «Die Zusage von Heil. Religion und die Zukunft des Menschen», en L. Honnefelder y M. C. Schmidt (eds.), *Die Zukunft des Menschen. Perspektiven und Orientierungen*, Paderborn 2007, 87-104.

[41]. En un escrito anterior he intentado entender la misión de la Iglesia como servicio a la paz en el sentido bíblico-teológico abarcador e integral (*šalom*). La confrontación con la teoría comunicativa de J. Habermas, K. O. Apel y otros no tuvo lugar hasta más tarde. Obras básicas a este respecto son H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976 [trad. esp.: Teología de la ciencia y teología fundamental, Herder, Barcelona 2000]; H. J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'* (FThS 32), Frankfurt a.M. 1985; M. Kehl, Die Kirche, op. cit., 132-147.

[42]. *In Ezechielem* 9,1, citado en H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe (Catholicisme)*, Einsiedeln 1970, 30 [trad. esp. del orig. francés: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988].

[43]. Cf. J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker*, Göttingen 1959 [trad. esp.: La promesa de Jesús para los paganos, Fax, Madrid 1974]; G. Lohfink, Die Sammlung Israels, München 1975; Id., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg i.Br. 1982 [trad. esp.: *La Iglesia que Jesús quería,* Desclée, Bilbao 20045]; Id., «Jesus und die Kirche», en *Handbuch der Fundamentaltheologie*, ed. por W. Kern et al., Freiburg i.Br. 1986, 49-96; Id., Braucht Gott die Kirche?, Freiburg i.Br. 1998 [trad. esp.: *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios*, San Pablo, Madrid 1999].

[44]. Cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine bibeltheologische Studie*, Freiburg i.Br. 1959 [trad. esp.: *Reino y reinado de Dios: estudio bíblico-teológico*, Fax, Madrid 1974]; H. Schürmann, *Gottes Reich – Jesu Geschick*, Freiburg i.Br. 1983; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983; J. Gnilka, Jesus von Nazareth, Freiburg i.Br. 1990; U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1/1, Neukirchen-Vluyn 2002; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1, Tübingen 2002. Cf. también W. Kasper, Jesús el Cristo, OCKW, vol. 3, op. cit., 116-139.

[45]. Esta afirmación se remonta a A. Loisy, *L'Évangile et l'Église* (1902) [trad. esp.: El Evangelio y la Iglesia, A. Marzo, Madrid 1922]; originariamente se dirigía contra A. von Harnack, *Wesen des Christentums* (1900) [trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, Im. Heinrich y Cía., Barcelona 1904], que afirmaba una oposición entre la predicación jesuánica del reino de Dios y el nacimiento de la Iglesia. Loisy no formuló la citada frase como crítica a la Iglesia, sino apologéticamente, en el sentido de un desarrollo orgánico.

[46]. Clemente de Alejandría, Protrepticus 11, citado por H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe (Catholicisme)*, op. cit., 263.

[47]. Este dicho procede de una antigua tradición patrística que llega hasta T. de Kempis, *De imitatione Christi* IV, 11, 21s. Cf. J. Ratzinger, «Kommentar», en LThK2 13 (1967), 572.

[48]. Mis contribuciones a la teología de la palabra serán publicadas en OCWK, vol. 7. A este respecto tengo una deuda de gratitud sobre todo con mi maestro de exégesis neotestamentaria K. H. Schelkle, así como con L. Scheffczyk, H. Volk, M. Seckler y la obra recientemente publicada de P. W. Scheele, *Wort des Lebens. Eine Theologie des Wortes*, Würzburg 2007.

[49]. Cf. K. L. Schmidt, «ekklēsía», en ThWNT 3 (1938), 505s; 530-532.

[50]. Esta definición suele ser tenida por reformada; así y todo, también se encuentra con frecuencia en la tradición católica, bien literalmente, bien al menos por lo que hace a su sentido: entre otros, cf. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas* XVIII,24-26; Agustín, De fide et symbolo 9,21; Ep. 93,1.3; 98,5; In Jo 26,17. Para la Edad Media fue importante la definición de Isidoro de Sevilla: «*Ecclesia vocatur proprie, propter quod omnes ad se vocet et in unum congreget*, se designa propiamente Iglesia porque convoca en sí a todos y los congrega en la unidad» (De eccl. officiis I,1). Son importantes Tomás de Aquino, S. c. g. IV 78; S.th. III 8, 4 ad 2; etc.; y el Catechismus Tridentinus 10,2. Cf. H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe (Catholicisme), op. cit.*, 57s.

[51]. Cf. el comentario de J. Ratzinger: «Kommentar», en LThK2 13 (1967), 504s.

[52]. Cf. Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) 14.

[53]. La relación existente entre palabra de Dios en la Sagrada Escritura, eucaristía e Iglesia es puesta de relieve de manera impresionante también por Orígenes. Al respecto, cf. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 393-436.

[54]. La unidad de palabra y sacramento es subrayada asimismo por Martín Lutero. Para él, el bautismo es «agua enmarcada en la palabra y los mandamientos de Dios»; y la eucaristía, «pan y vino enmarcados en la palabra de Dios y ligados a ella» (Martín Lutero, *Großer Katechismus*, en BSELK 693 y 709).

[55]. Al respecto, cf. mi *Sakrament der Einheit, op. cit.*, espec. 115-146. Para la eclesiología eucarística, cf. supra, notas 27 y 32; infra, nota 86.

[56]. Es conocido el dicho de Cipriano: «Nadie puede tener a Dios por padre si antes no tiene a la Iglesia por madre» (*De unitate*, 6; Ep. 74,7; cf. Ep. 15,2). La imagen se encuentra ya en Tertuliano (*De oratione* 2; De anima 43,10; De bapt. 20), así como en Ambrosio (Ad Luc. III, 23; *De virginibus* V, 22.31), entre otros.

[57]. Cf. N. Baumert, KOINONEIN und METECHEIN – *synonym?*, Stuttgart 2003.

[58]. Para la historia y la comprensión de la *communio sanctorum*, cf. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse,* Göttingen 1972, 381-390 [trad. esp. del orig. inglés: *Primitivos credos cristianos, Secretariado Trinitario*, Salamanca 1980]. Una buena visión de conjunto sobre las diferentes interpretaciones puede consultarse en K. B. Osborne, «*communio*n of Saints», en *The New Dictionary of Theology*, ed. por J. Komanchak et al., Dublin 1987, 213-216. Para la importancia de J. A. Möhler para el redescubrimiento del significado originario de la *communio sanctorum*, cf. J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg i.Br. 1955, 56-106.

[59]. Para Máximo el Confesor, cf. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961, 314-325.

[60]. Cf. F. W. J. Schelling, «Philosophie der Kunst», en *Werke* V, 455s [trad. esp.: *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid 20062]. Para J. M. Sailer, cf. J. R. Geiselmann, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche*, Stuttgart 1952, 191-198; J. S. Drey, Kurze Einleitung in das *Studium der Theologie*, Tübingen 1819, § 278; J. A. Möhler, Symbolik, *Tübingen* 1832, § 37 [trad. esp.: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas entre católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000].

[61]. Para la estructura sacramental de la Iglesia, cf. «La Iglesia como sacramento universal de la salvación», reimpreso en el presente volumen, 306-327. En lo relativo a este tema he aprendido de, entre otros, O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a.M. 1953 [trad. esp.: La Iglesia como sacramento original, Dinor, San Sebastián 19662]; K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg i.Br. 1960 [trad. esp.: *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1964]; E. Schillebeeckx, *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960 [trad. esp. del orig. neerlandés: Cristo, sacramento del encuentro con Dios, Dinor, San Sebastián 1964]; Y. Congar, Un peuple messianique. *L'Église sacrement du salut. Salut et libération*, Paris 1975 [trad. esp.: *Un pueblo mesiánico: la Iglesia, sacramento de salvación. Salvación y liberación, Cristiandad*, Madrid 1976]. La comprensión sacramental de la Iglesia le suele plantear dificultades a la teología protestante. E. Jüngel ha tendido un puente para el entendimiento: «Die Kirche als Sakrament?»: ZThK 80 (1983), 432-457.

[62]. Cf. Y. Congar, «Ecclesia ab Abel», en M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche (FS K. Adam)*, Düsseldorf 1952, 79-108.

[63]. Al respecto, cf. M. Seckler, «Das Haupt aller Menschen», en *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg i.Br. 1988, 26-39. Para la fundamentación de esta idea en los padres, cf. H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe (Catholicisme)*, op. cit., 34-36.

[64]. Cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970 [trad. esp.: *Sabiduría en Israel, Cristiandad*, Madrid 1985]; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973, 291-318; H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 152-201. Para la comprensión de la «multiforme sabiduría de Dios», cf. H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, espec. 158-167 [trad. esp.: Carta a los Efesios, Sígueme, Salamanca 1991]. En lugar del trasfondo helenista puesto de relieve por Schlier, últimamente vuelve a subrayarse el trasfondo judeocristiano: al respecto, cf. F. Manns, *Le judéo-christianisme. Mémoire ou prophétie?*, Paris 2000, 225-236. Véase también mi artículo «Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie», en *Weisheit Gottes* – Weisheit der Welt (FS J. Ratzinger), ed. por W. Baier et al., vol. 2, St. Ottilien 1987, 311-328.

[65]. Lo que la Biblia afirma sobre la Sabiduría es asumido de otro modo por los apologetas protocristianos con ayuda de su doctrina sobre las semillas del Logos, tomada del estoicismo. Cf. Justino, 1 Apol. 46; 2 Apol 7, 10 y 13. Esta idea penetra también en el Vaticano II: cf. LG 17; GS 3; NA 2; AG 1. De modo análogo, en los

tubingueses J. S. Drey, J. A. Möhler y F. X. Staudenmaier encontramos una visión elaborada desde la perspectiva de la historia universal. Hay que remitir sobre todo a la sofiología rusa (V. Soloviev, S. Bulgakov y otros), a la que todavía se le presta escasa atención entre nosotros.

[66]. Cf. Y. Congar, *Das Mysterium des Tempels*, Salzburg 1960 [trad. esp. del orig. francés: El misterio del templo, Estela, Barcelona 1964]. Véase también J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954), reimpresión: St. Ottilien 1992 [trad. esp.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2012].

[67]. Para la cuestión de la necesidad salvífica de la Iglesia y para la historia del axioma *extra ecclesiam nulla salus*, cf. Y. Congar, *Außer der Kirche kein Heil*, Essen 1961, 107-114 y 114-163 [trad. esp. del orig. francés: *Verdad y dimensiones de la salvación: el mundo entero es mi parroquia*, PPC, Madrid 2002]; W. Kern, «Heilsnotwendigkeit der Kirche», en LThK3 4 (1995), 1346-1348 (con bibl.). Cf. también infra, nota 97.

[68]. Cf. W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut*, 2 vols., Essen 1964; Y. Congar, «Katholizität der Kirche», en *Mysterium salutis*, vol. 4/1, Einsiedeln 1972, 478-500 [trad. esp.: «Catolicidad de la Iglesia», Mysterium Salutis, vol 4/1, Cristiandad, Madrid 19842, 492-516]; A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985; M. Seckler, «Katholisch als Konfessionsbezeichnung», en *Die schiefen Wände des Lehrhauses, op. cit.*, 178-197; S. Hell (ed.), Katholizität. *Konfessionalismus oder Weltweite?*, Innsbruck 2007.

[69]. Cf. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825), reimpresión: Darmstadt 1957 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996]; K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1924; H. de Lubac, Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris 1938 [trad. esp.: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988].

[70]. Cf. Agustín, *In Jo* VI,10: «Esto se puso de manifiesto en que, estando él [el Espíritu] repartido en lenguas, fue reunido en la paloma. Allí se distribuyen las lenguas, aquí la paloma une (…). En la paloma está la unidad, en las lenguas lo común a los pueblos».

[71]. Ireneo de Lyon, citado por Eusebio, *Hist. eccl.* V,24,13.

[72]. La importancia de la forma concreta fue puesta de relieve por E. Peterson en su correspondencia con A. Harnack (*Theologische Traktate*, München 1955, 292-322 [trad. esp.: *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966]) y luego, a la vista de nuevos planteamientos, por H. Schlier (*Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, Münster 1970), H. U. von Balthasar (*Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975 [trad. esp.: *Católico: aspectos del misterio*, Encuentro, Madrid 1988]) y L. Scheffczyk (*Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977).

[73]. Cf. J. H. Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* (Ausg. Werke 8), Mainz 1969, 245-248 [trad. esp. del orig. inglés: *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», Salamanca 1998].

[74]. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua* (Ausg. Werke I), Mainz s/f, 233, cf. también 238 [trad. esp. del orig. inglés: *Apología «pro vita sua»: historia de mis ideas religiosas*, BAC, Madrid 2011]. Véase además Id., *Über die Entwicklung der Glaubenslehre, op. cit.*, 162; Id., *Entwurf einer Zustimmungslehre* (Ausg. Werke 7), Mainz 1962, 345-350 [trad. esp. del orig. inglés: *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, Encuentro, Madrid 2010], etc. Hay que añadir, sin embargo, que Newman, tras su conversión a la Iglesia católica, se quejó de la estrechez de miras, el burocratismo y la falta del sentido de la realidad reinantes en Roma y expresó su esperanza de que se produjera un cambio. Cf. *Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens* (Ausg. Werke 2 y 53), Mainz 1957, 436 y *passim* [en español existe una selección de estos textos publicada bajo el título *Cartas y diarios*, Rialp, Madrid 1996].

[75]. La diferencia entre lo católico y lo protestante se concreta con frecuencia en la cuestión de la visibilidad o invisibilidad de la Iglesia. Lutero, sin embargo, no habló de la Iglesia invisible, sino de la Iglesia oculta (cf. WA 18, 652). La «Apología» de la Confesión de Augsburgo se distancia expresamente de la comprensión de la Iglesia como una *civitas platonica* y se atiene a las notas (*notae*) externas de la Iglesia (art. 7). Contra el docetismo eclesiológico de una Iglesia invisible se pronuncia asimismo K. Barth, *Kirchliche Dogmatik 4/1*, 729ss. Así, en la teología protestante se encuentran formulaciones análogas a las del Vaticano II; por ejemplo, «Cristo existente como comunidad» (D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio* [1930], München 1954,

80 [trad. esp.: *Sociología de la Iglesia: sanctorum communio*, Sígueme, Salamanca 19802]) y «la comunidad es la forma de existencia terreno-histórica propia de Jesucristo» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik 4/1*, 738). De ahí que la diferencia entre lo católico y lo protestante no concierna tanto a la cuestión de la concreción histórica de la Iglesia en cuanto tal, sino a la afirmación de que esta concreción histórica se da en la Iglesia que se encuentra en comunión con el sucesor de Pedro y con los obispos en comunión con él. A ello se le suele contraponer por parte reformada que, según el artículo 7 de la Confesión de Augsburgo (CA, *Confessio Augustana*), para salvaguardar la unidad de la Iglesia es suficiente (*satis est*) con que exista consenso en la predicación del Evangelio y en la recta administración de los sacramentos; no se precisa ninguna condición adicional meramente humana. Hay acuerdo en que las condiciones meramente humanas no deben ser convertidas en condiciones salvíficas. Pero con ello no queda resuelto el problema. No en vano, también hay teólogos luteranos que se preguntan si con el *satis est* realmente *satis est*. Pues el artículo 7 de la *Confessio Augustana* no pretende ofrecer una definición completa de la Iglesia. La propia Confesión de Augsburgo habla en otros artículos del ministerio eclesial instituido por Dios como servicio a la palabra y el sacramento (cf. CA, art. 5; también 14 y 28; al respecto, véase E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948, 275s; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, vol. 2, Berlin 1998, 308-314). Según esto, el problema ecuménico con las comunidades eclesiales de la tradición reformada se concreta y agudiza en la pregunta de si el ministerio, en la forma concreta del ministerio episcopal en sucesión apostólica histórica y en comunión con el ministerio petrino, es esencial o no para la unidad de la Iglesia. Al respecto, cf. también infra, nota 117. La cuestión de los ministerios en la Iglesia se tratará por extenso en OCWK, vol. 12.

[76]. Para la problemática ecuménica, cf. *infra*, 99s.

[77]. Así opinan, sobre todo, E. Käsemann, N. A. Dahl, A. Vögtle, F. Mußner, N. Lohfink y G. Lohfink.

[78]. El sintagma «nuevo pueblo de Dios» aparece por primera vez en la *Carta de Bernabé* 5,7; 7,5; 13,1, donde lleva a la llamada teoría de la sustitución, según la cual la Iglesia ha ocupado el lugar del incrédulo Israel. Al respecto, cf. *infra*, II.5.2.

[79]. Fue sobre todo M. D. Koster, *Volk Gottes im Werden* (1940), nueva edición: Mainz 1971, quien volvió a llamar la atención sobre la relevancia de la eclesiología del pueblo de Dios y contribuyó a su renovación. Para Agustín, cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954), op. cit.* Para Tomás de Aquino, cf. Y. Congar, «“Ecclesia” et “populus (fidelis)” dans l’ecclésiologie de Saint Thomas», en *Église et papauté*, Paris 2002, 211-227. Para el concilio Vaticano II, cf. O. Semmelroth, «*Die Kirche, das neue Gottesvolk*», en G. Baraúna (ed.), *De Ecclesia* I, Freiburg i.Br. / Frankfurt a.M. 1966, 365-379.

[80]. Es conocida la fórmula de F. Schleiermacher, que ha vuelto a convertirse en gran medida en un padre de la Iglesia para la reciente teología protestante, según la cual cabe caracterizar de la siguiente manera la oposición entre protestantismo y catolicismo: «El primero hace depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo, mientras que el segundo hace depender, a la inversa, la relación del individuo con Cristo de su relación con la Iglesia» (*Der christliche Glaube*, § 24 [trad. esp.: *La fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 2013]).

[81]. Cf. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua, op. cit.*, 229.

[82]. J. H. Newman, «Ein Brief an seine Gnaden den Herzog von Norfolk, anlässlich der jüngst erschienenen Beschwerdeschrift Mr. Gladstones», en *Polemische Schriften* (Ausg. Werke 4), Mainz 1959, 162, 165 y 171 [trad. esp. del orig. inglés: *Carta al Duque de Norfolk*, Rialp, Madrid 1996].

[83]. Cf. E. Schlink, «Die Struktur der dogmatischen Aussage als dogmatisches Problem»: KuD 3 (1957), 231-306; W. Pannenberg, «Analogie und Doxologie», en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 181-201 [trad. esp.: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976]; G. Wainwright, *Doxology, London* 1980; A. Kallis, «Theologie als Doxologie», en K. Richter (ed.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie, Freiburg i.Br. 1986, 45-53; J. Drumm, *Doxologie* und Dogma. Die Bedeutung der *Doxologie für die Wiedergewinnung theologischer Rede in der evangelischen Theologie*, Paderborn 1991; Id., «*Doxologie* II. und III», en LThK3 3 (1995), 355-357.

[84]. K. L. Schmidt, «ekklēsía», en ThWNT 3 (1938), 515.

[85]. Cf. Orígenes, *Hexaemeron* 9 (citado por H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 155).

[86]. El redescubrimiento de la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo fue preparado sobre todo por la Escuela de Tubinga, en especial por J. A. Möhler, y luego –bajo su influencia– por la Escuela de Roma (Passaglia, Schrader, Franzelin, Scheeben). Fundamental para el redescubrimiento de la dimensión sacramental-eucarística de la Iglesia fue H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1949. Ya durante el concilio y, en mayor medida aún, a su conclusión, el desarrollo de planteamientos de una eclesiología eucarística estuvo influido de forma determinante por la eclesiología eucarística ortodoxa.

[87]. Para la relación entre Iglesia universal e Iglesia local, cf. *infra*, II.4.4.

[88]. Con frecuencia he intentado mostrar que esta interpretación no hace justicia a la concepción global de J. A. Möhler; las afirmaciones pertinentes contenidas en el § 36 de la *Simbólica* deben ser interpretadas en su contexto. Cf. la reservada afirmación de LG 8.

[89]. Cf. Efrén el Sirio, *Hymnen de Ecclesia (Lobgesang aus der Wüster* [Sophia, Bd. 7]), Freiburg i.Br. 1967, 59-67; «*Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*», en *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 6, München 1913, 329-332 y 347-350.

[90]. Cf. H. U. von Balthasar, «Casta meretrix», en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 203-305 [trad. esp.: *Ensayos teológicos II*: Sponsa Verbi, Encuentro, Madrid 2003].

[91]. Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche, op. cit.*, 104-173.

[92]. Cf. *ibid.*, 272-303; H.-J. Vogt, Bilder der frühen Kirche, München 1993, 24-36; F. Manns, *Le judéo-christianisme, op. cit.*, 236-238. De manera impresionante compara Basilio el estado de la Iglesia con una batalla naval: cf. *El Espíritu Santo* 30,64-67e.

[93]. Juan Pablo II habló a menudo de estructuras de pecado en la Iglesia y, en consecuencia, de la necesidad de una purificación de la conciencia: cf. su exhortación apostólica postsinodal *Reconciliatio et Paenitentia* (1984), 16; y la encíclica *Ut unum sint* 34.

[94]. Esta afirmación del concilio Vaticano II no debe ser confundida, como ocurre de continuo, con la fórmula (que en modo alguno se remonta a Lutero, sino que es de origen posreformado) de la *ecclesia semper reformanda*. Esta fórmula corre el peligro de alejarse, por afán reformista, de la base reformada del propio ser Iglesia y de incurrir con ello en una autosecularización. Cf. Th. Mahlmann, «Reformation», en HWPh 8 (1992), 420s.

[95]. Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* (2001), 29.

[96]. Al respecto, cf. mis contribuciones W. Kasper y G. Sauter, *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg i.Br. 1976; W. Kasper (ed.), *Gegenwart des Geistes*, Aspekte der Pneumatologie (QD 85), Freiburg i.Br. 1979; W. Kasper, «*Die Lehre vom Heiligen Geist und die Annäherung zwischen Ost und West*», en *Wege der Einheit, op. cit.*, 132-161. Para este capítulo en conjunto, cf. *El Dios de Jesucristo*, OCWK, vol. 4, 317-359 (en prensa). La presentación más exhaustiva es Y. Congar, *Der Heilige Geist, op. cit.* Véase además H. U. von Balthasar, *Spiritus creator*, Einsiedeln 1967 [trad. esp.: Ensayos teológicos III: *Spiritus creator*, Encuentro, Madrid 2006]; B. J. *Hilberath, Pneumatologie, Düsseldorf* 1994 [trad. esp.: *Pneumatología*, Herder, Barcelona 1996]. Como obras escritas desde una perspectiva protestante son importantes J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, München 1991 [trad. esp.: *El Espíritu de la vida: una pneumatología integral*, Sígueme, Salamanca 1998]; M. Welker, *Gottes Geist*, Neukirchen 1992.

[97]. En la encíclica *Redemptoris missio* (1990), 28 y 55-57, el papa Juan Pablo II pone de relieve la acción universal del Espíritu, sacándole partido para una teología de las culturas humanas y las religiones no cristianas, así como para la posibilidad de salvación de quienes, sin culpa por su parte, no creen en Jesucristo, mas están animados por su Espíritu. Cf. supra, nota 67.

[98]. Este pasaje encontró diferentes interpretaciones en la exégesis patrística; cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche, op. cit.*, 177-235; R. Schnackenburg, Das *Johannesevangelium*, vol. 2, Freiburg i.Br. 1971, 210-217 [trad. esp.: *El Evangelio según san Juan*, vol. 2, Herder, Barcelona 1985].

[99]. Así, por ejemplo, K. Barth, *Kirchliche Dogmatik 4/1*, 718ss, con una contundente crítica del docetismo eclesiológico (729ss); también ibid. 4/2, 695ss, aquí en confrontación con R. Sohm (769 ss). Para el tema «Iglesia de la libertad», cf. *infra*, nota 117. Intentos recientes de una fundamentación católica del derecho

canónico han sido llevados a cabo por K. Mörsdorf, A. Rouco Varela, E. Corecco, P. Krämer y L. Gerosa, entre otros.

[100]. Al respecto, cf. *supra*, nota 61.

[101]. Cf. H. Schürmann, «Die geistlichen Gnadengaben», en G. Baraúna (ed.), *De Ecclesia I*, Freiburg i.Br. / Frankfurt a.M. 1966, 494-519.

[102]. M. Seckler llega al mismo resultado partiendo de la doctrina sobre los loci teológicos de Melchor Cano: cf. «*Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der "loci theologici". Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit*», en *Die schiefen Wände des Lehrhauses, op. cit.*, 79-104.

[103]. Cf. E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform*, Stuttgart 1934; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 [trad. esp. del orig. inglés: El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia, Aguilar, Madrid 19734]; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1959), reimpresión: St. Ottilien 1992 [trad. esp.: *La teología de la historia de san Buenaventura*, Encuentro, Madrid 2010]; H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris/Namur 1979 [trad. esp.: La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, Encuentro, Madrid 2011]; Y. Congar, *Der Heilige Geist*, vol. 1, op. cit., 175ss.

[104]. Cf. R. A. Knox, Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte, Köln 1967. A partir de E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), reimpresión: Aalen 1965, se reconoció también la aportación positiva de estos grupos al triunfo de la idea de tolerancia, el surgimiento del individualismo moderno y la libertad de la Iglesia respecto del Estado.

[105]. Cf. W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum*, Zürich 1969; H. Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*, Cambridge (Mass.) 2001; P. Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford / New York 2002; K. McDonell, *The Holy Spirit and Power*, New York 1975; Id., *Presence, Power, Praise*, 3 vols., Collegeville (Minn.) 1980; M. Robeck, *Azusa Street. Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville (Tenn.) 2006.

[106]. Nos limitaremos a mencionar a S. Bulgakov, N. Afanasiev, V. Lossky, P. Evdokimov, O. Clément, B. Brobinskoy y N. A. Nissiotis, entre otros.

[107]. Cf. P. J. Cordes, *Den Geist nicht auslöschen, Freiburg i.Br. 1990 [trad. esp.: No apaguéis el Espíritu*, EGA, Bilbao 1992]; Id., *Nicht immer das alte Lied*, Paderborn 1999; J. Ratzinger, *Kirchliche Bewegungen und neue Gemeinschaften. Unterscheidungen und Kriterien*, München 2007 [trad. esp.: *Los nuevos movimientos en la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2006]; H. Gasper, «*Charismatische Bewegung», en Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg i.Br. 2007, 210-218; M. Tigges y J. Halkenhäuser, «*Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen*», ibid., 451-457; F. P. Tebartz van Elst, ibid., 1045-1050.

[108]. Esta frase no se debe malinterpretar como legitimación de paraestructuras paralelas a la estructura episcopal; se trata más bien de una interpenetración de ambos aspectos.

[109]. Al respecto, cf. mi libro *Meditazione su Maria*, Saronno 2001. Debo importantes sugerencias a O. Semmelroth, L. Scheffczyk, K. Rahner, J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, Y. Congar y W. Beinert, entre otros. A posteriori constato coincidencias esenciales con G. Lohfink y L. Weimer, Maria – *nicht ohne Israel*, Freiburg i.Br. 2008.

[110]. De ahí que la liturgia refiera a María los textos que hablan de la Sabiduría preexistente al mundo (cf. Prov 8,22-36; Eclo 24,3-22).

[111]. Las afirmaciones de la *Lumen Gentium* se desarrollan en el Decreto sobre los laicos, *Apostolicam actuositatem*, así como en la exhortación apostólica postsinodal del papa Juan Pablo II, *Christifideles laici* (1988). Fundamental para una renovada teología de los laicos fue en su día Y. Congar, *Der Laie*, Stuttgart 1956 [trad. esp. del orig. francés: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 19632]. La literatura posconciliar sobre la teología, los ministerios, la espiritualidad y el apostolado de los laicos, así como sobre sus asociaciones y consejos, es ilimitada. Para la teología, cf. B. Forte, Laie sein, München 1987 [trad. esp. del orig. italiano: Laicado y laicidad: ensayos eclesiológicos, Sígueme, Salamanca 1987]; M. Kehl, *Die Kirche, op. cit.*, 117-125; J. Werbick, «Laie», en LThK3 6 (1997), 589-594.

[112]. El término «laico» aparece por primera vez en 1 Clem 40,5 (*laikòs ánthrōpos*), donde, en el contexto de la liturgia, designa al pueblo por contraposición a los sacerdotes y levitas. Y otro tanto ocurre en Justino, 1 Apol 67,5.

[113]. Al respecto, cf. W. Kasper, *Diener der Freude, op. cit.*, 29-40.

[114]. Es en este sentido como debe interpretarse la afirmación de LG 10 según la cual el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial son esencialmente distintos y no solo en grado.

[115]. La opinión de Lutero en esta cuestión es oscilante. Mientras que para el primer Lutero todo el que haya salido a rastras del bautismo puede gloriarse de haber sido ordenado sacerdote, obispo o papa (cf. WA 6, 408; cf. también 280-291), el Lutero maduro cuenta la ordenación y la vocación de obispos, párrocos y predicadores entre los signos por los que se reconoce a la Iglesia. En ello, el ministerio no deriva del pueblo, sino del nombramiento por Cristo (cf. WA 50, 632s). Esto se afirma asimismo en CA, arts. 5, 14 y 28. Las afirmaciones del primer Lutero son entendidas hoy a menudo como liberación de la preponderancia clerical y como base de una «Iglesia de la libertad». En realidad, en el escrito *A la nobleza cristiana* no sirven para denunciar las anomalías clericales, sino para poner en manos de los príncipes la reforma de la Iglesia (y sus bienes). No fundamenta una nueva libertad, sino una nueva servidumbre, que en Alemania solo terminó en 1918 con el fin de la monarquía, para luego caer en una dependencia ideológica aún peor con los «cristianos alemanes» (Deutsche Christen). El teólogo luterano P. Brunner, *Vom Amt des Bischofs*, Berlin 1955, 46, vio con claridad que la disolución de la constitución episcopal de la Iglesia llevó a una tiranía aún más insoportable.

[116]. Este fue para mí un objetivo importante en diversos artículos publicados y en especial durante mis años de obispo: «Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie»: Lebendiges Zeugnis 35 (1980), 5-16; «Die Frau als Person – von der Kirche ernst genommen? Systematisch-theologische Überlegungen»: Zur Zeit 50 (1981), 2-31; Diener der Freude, op. cit., 61-65.

[117]. Cf. la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe Inter insigniores, de 15 de octubre de 1976; Juan Pablo II, Carta Apsotólica Ordinatio sacerdotalis, de 22 de mayo de 1994; y el *Responsum* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 28 de octubre de 1995.

[118]. Para este tema, cf. K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i.Br. 1972 [trad. esp.: Cambio estructural de la Iglesia, Cristiandad, Madrid 1973]; M. Kehl, Die Kirche, op. cit., 173-210; J. Werbick, Kirche, op. cit., 127-134; J. Ratzinger, en M. Pera y J. Ratzinger, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005, 129-135 [trad. esp. del orig. italiano: Sin raíces: Europa, relativismo, cristianismo, islam, Península, Barcelona 2006]. Desde un punto de vista sociológico-pastoral han escrito al respecto: F. Klostermann, N. Greinacher, P. M. Zulehner, K. Gabriel y M. Ebert, entre otros. Y desde una perspectiva protestante lo ha hecho W. Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Göttingen 1998.

[119]. Al respecto, cf. W. Kasper, *Diener der Freude, op. cit.*, 143-150.

[120]. Para las iglesias domésticas, fenómeno ya conocido en el judaísmo y que por lo que concierne al cristianismo primitivo está atestiguado en el Nuevo Testamento, cf. H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981; E. Dassmann, «Haus», en RAC 13 (1986), 849-901.

[121]. La expresión «comunidades de base» resulta sospechosa a muchos. El papa Pablo VI (cf. *Evangelii nuntiandi* [1975], 58) y el papa Juan Pablo II (cf. *Redemptoris missio* [1990], 51) mostraron que esta expresión y la realidad a la que se refiere, correctamente entendidos, tienen su legitimidad y representan una esperanza para la Iglesia universal.

[122]. Cf. H. J. Pottmeyer, «*Theologie der synodalen Strukturen*», en A. Exeler (ed.), *Fragen der Kirche heute*, Würzburg 1971, 164-172; E. Corecco, «Sinodalità», en *Nuovo Dizionario di Teologia* (1982), 1466-1495 [trad. esp.: «Sinodalidad», en Nuevo Diccionario de Teología, Cristiandad, Madrid 1982]; M. *Kehl, op. cit.*, 103-117; D. Valentini, «Per una sinodalità della Chiesa e nella Chiesa», en M. Sodi (ed.), «*Ubi Petrus ibi Ecclesia» (Miscellanea offerta a S.S. Benedetto XVI in occasione del suo 80º genetliaco)*, Roma 2007, 157-178; G. Alberigo, «Sinodo come liturgia»: Il Regno 13 (2007), 443-456.

[123]. La unidad del episcopado la puso de relieve sobre todo Cipriano de Cartago: «*episcopatus unus et indivisus*» [«El episcopado es uno e indiviso»] (*De ecclesiae catholicae unitate I*, 5; cf. Ep. 55,21; 59,14;

66,8). El concilio Vaticano II vuelve a resaltar este aspecto con ayuda de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos (cf. LG 22s).

[124]. Las Iglesias orientales recuerdan en este contexto el famoso canon 34 de los Cánones Apostólicos, procedente de finales del siglo III o principios del siglo IV (*Les constitutions apostoliques*, vol. 3 [Sources chrétiennes 336], Paris 1987, 285), que J. D. Zizioulas y otros consideran la regla de oro y, por tanto, desean aplicar también de modo análogo en el plano universal. Según este canon, en todos los planos se necesita que entre los obispos haya uno que sea el primero (*prōtos*, primado), sin el cual los demás no pueden decidir nada en cuestiones importantes, pero que, por su parte, tampoco puede hacer nada sin el asentimiento del resto. Esto va, sin duda, más allá de un primado de dignidad, pues solo el primero entre los obispos puede convocar a los otros (derecho de iniciativa) y tiene también la prerrogativa de negarse a aprobar decisiones comunes (derecho de confirmación). Este principio de sinodalidad se aplica de manera heterogénea en las distintas Iglesias orientales. Todavía es necesario debatir en mayor profundidad si este canon basta o no –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– para alcanzar un acuerdo ecuménico en lo relativo a la doctrina sobre el primado del obispo de Roma.

[125]. H. Maier, «*Braucht Rom eine Regierung?*»: StdZ 126 (2001), 147-160, muestra que también dentro de la Curia sería deseable un mayor grado de sinodalidad o colaboración.

[126]. Al respecto, además de los artículos citados supra en la nota 13, véase mis contribuciones: «Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche», en J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit*, Düsseldorf 1978, 81-104; «Das Petrusamt als Dienst an der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion», en V. von Aristi et al., *Das Petrusamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene*, Regensburg 1985, 113-138. Debo importantes impulsos a H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg i.Br. 1999; Id., «*Recent Discussions on Primacy in Relation to Vatican I*», en W. Kasper (ed.), The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue, New York 2006, 210-230; D. Valentini, *Identità e storicità nella Chiesa*, Roma 2007, 139-256.

[127]. Así Juan Pablo II con ocasión de su visita al Consejo Mundial de Iglesias el 12 de junio de 1984; cf. también *Ut unum sint* 88.

[128]. La literatura sobre este tema es ilimitada. Me limito a remitir a Grupo de Les Dombes, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, Paris 1986 [trad. esp.: «El ministerio de la comunión en la Iglesia universal», en A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 2, Universidad Pontificia, Salamanca 1993, 524-576]; Grupo bilateral de Trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana y la Dirección Eclesiástica de la Iglesia Evangélico-luterana Unida de Alemania, *communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn / Frankfurt a.M. 2000, 77-99 [trad. esp.: «*communio* sanctorum: la Iglesia como comunión de los santos»: Diálogo Ecuménico 38 (2003), 155-261]. Desde una perspectiva ortodoxa reciente: O. Clément, *Rome autrement. Un orthodoxe face à la papauté*, Paris 1997 [trad. esp.: *Roma de otra manera*, Cristiandad, Madrid 2004]; J. Zizioulas, «*Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology*», en W. Kasper (ed.), *Petrine Ministry, op. cit.*, 231-248. Con el Documento de Ravena (2007) se ha creado, sobre el fundamento de una eclesiología de comunión, una sólida base para proseguir el diálogo.

[129]. Una detallada presentación de la controversia puede leerse en M. Kehl, «*Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*», en *Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS W. Kasper), Freiburg i.Br. 2003, 81-101; sistemáticamente, cf. D. Valentini, *Identità e storicità nella Chiesa, op. cit.*, 93-136.

[130]. Cf. H. de Lubac, «Einzelkirche und Ortskirche», en Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974, 52s [trad. esp. del orig. francés: Las Iglesias particulares en la Iglesia universal, Sígueme, Salamanca 1974]: «Una Iglesia global que precediera a las Iglesias particulares o que fuera concebida como existente en sí, al margen de estas, no es más que una abstracción».

[131]. Cf. P. McPartlan, «The Local Church and the Universal Church»: *International Journal for Study of the Christian Church* 4.1 (2004), 21-33. También el concepto «Iglesia local» requiere ser precisado. El Vaticano II utiliza esta expresión tanto en el sentido de Iglesia particular (ecclesia particularis), o sea, una diócesis, como en el sentido de la Iglesia de un país o continente. En nuestro contexto se habla de la Iglesia local en el sentido de Iglesia particular o diócesis.

[132]. Cf. el canon 4 del concilio de Nicea (325).

[133]. Esto se afirma en la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe *communionis notio* (1992), 9.

[134]. Cf. la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* 61s.

[135]. Para el tema de la relación entre unidad y pluralidad, filosófica y teológicamente fundamental, cf. P. Hadot, K. Flasch y E. Heintel, «Das Eine, Einheit», en HWPh 2 (1972), 361-384.

[136]. En este sentido, cf. F. König (ed.), *Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld*, Düsseldorf 1990.

[137]. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche* (1825), op. cit., § 70.

[138]. El término aparece en los más diferentes contextos: diálogo de Dios con los seres humanos (cf. DV 2, 8 y 25), diálogo con Dios (cf. GS 19), diálogo con el mundo (cf. GS 3, 28, 40 y 43; CD 13; OT 19; AG 11; AA 14; PO 19), diálogo interreligioso (cf. NA 2 y 4; GS 21, 28 y 92; AG 11, 16, 38, 41 y 92), diálogo ecuménico (cf. UR 4, 9, 11, 14, 18, 19, 21, 22 y 23; GE 11), diálogo en la Iglesia (cf. GS 4; AG 20; AA 12), diálogo y desarrollo del ser humano (cf. GS 25; IM 1). Es también importante la encíclica del papa Pablo VI *Ecclesiam suam* (1964), dedicada por completo al diálogo.

[139]. Para el enraizamiento del pensamiento dialógico en la filosofía moderna, así como para la esencia del diálogo, cf. J. Henrichs, «Dialog, dialogisch», en HWPh 2 (1972), 226-229.

[140]. Contribuciones mías sobre teología ecuménica: «Situation und Zukunft der Ökumene»: ThQ 181 (2001), 175-190; *Wege der Einheit, op. cit.*; «Was heißt Theologie zu treiben? Dankrede nach der Verleihung des Theologischen Preises der Salzburger Hochschulwochen», en *Gott im Kommen. Salzburger Hochschulwochen* 2006, Innsbruck/Wien 2006, 250-258.

[141]. Cf. R. Rouse y St. Ch. Neill, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948*, vol. 1, Göttingen 1957, 476-482; Handbuch der Ökumene, ed. por H. J. Urban y H. Wagner, vol. 1, Paderborn 1985, 318-321.

[142]. El papa León XIII recomendó la oración por la unidad de los cristianos en 1895, Pío X aprobó la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos en 1908 y Benedicto XV la introdujo definitivamente en 1916.

[143]. Un pionero en el terreno del ecumenismo fue sobre todo el decano de la teología ecuménica Y. Congar: cf. sus obras *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, Paris 1937 [trad. esp.: *Cristianos desunidos: principios de un ecumenismo católico*, Verbo Divino, Estella 1967]; *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950 [trad. esp.: Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953]. Además, es de justicia mencionar con gratitud a H. U. von Balthasar, R. Grosche, K. Adam, O. Karrer, P. Simon y J. Höfer, entre otros. También fueron importantes A. Bea, J. Willebrands y L. Jaeger, a quienes más tarde les fue concedido el cardenalato. En el ecumenismo espiritual desempeñaron un papel fundamental P. Couturier y M. J. Metzger. Quiero recordar asimismo con agradecimiento al obispo P. W. Scheele, quien durante décadas imprimió su sello en el ecumenismo en Alemania. Como pioneros protestantes hay que nombrar igualmente a W. Stählin, H. Asmussen, W. A. Visser't-Hooft, R. Schütz, etc.

[144]. Alocución a los cardenales a la conclusión del cónclave, 20 de abril de 2005.

[145]. En la medida en que el concilio reemplazó el hasta entonces vigente est, que expresaba una identidad estricta entre la Iglesia de Jesucristo y la Iglesia católica, por el *subsistit in*, posibilitó la afirmación de la existencia de elementos eclesiales fuera de la Iglesia católica y la distinción entre Iglesias y comunidades eclesiales. Al respecto, cf. W. Thönissen (ed.), «*Unitatis Redintegratio*». 40 *Jahre Ökumenismusdekret*, Frankfurt a.M. 2005; W. Kasper (ed.), *Searching for Christian Unity*, New York 2007, espec. 20-31. La incomprensión y en parte el disgusto ocasionados por la distinción entre «Iglesias en sentido propio» e «Iglesias en sentido impropio» (cf. la declaración Dominus Iesus [2000] y las Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia [2007], ambos de la Congregación para la Doctrina de la Fe) pasan en gran medida por alto que se trata de un modo técnico de hablar encuadrado en la doctrina de la analogía. Por consiguiente, podría hablarse de Iglesias en sentido análogo o de Iglesias de otra clase. Lo cual se corresponde también con la autocomprensión protestante. Sin embargo, esto no se debe malinterpretar en el sentido de la llamada teoría de las ramas (*branch theory*), según la cual en el único tronco de la Iglesia hay una rama católica, otra ortodoxa y una tercera protestante. A tenor de la concepción católica, las otras Iglesias y comunidades eclesiales participan más bien con distinta intensidad de la única Iglesia de Jesucristo, que se realiza plena, aunque imperfectamente, en la Iglesia católica, en la que tiene su forma de existencia concreta.

[146]. Esta idea es estirada en exceso cuando del prototipo trinitario se pretende derivar una legitimación de la existencia de diversas Iglesias (confesionales). Eso es lo que intenta hacer E. Jüngel en un artículo publicado en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 31 de octubre de 2007. Con ello no solo no se pone suficientemente de relieve el carácter analógico de tal relación prototipo-imagen, sino que, además, de la unidad de esencia y de la amorosa interpenetración de las tres divinas personas difícilmente cabe deducir una justificación de la existencia de diversas Iglesias que discrepan en cuestiones importantes y están enemistadas entre sí.

[147]. Cf. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche (1825), op. cit.*, § 46.

[148]. Cf. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, ed. por H. Meyer et al., 3 vols., Paderborn / Frankfurt a.M. 1983-2003.

[149]. Para la nueva situación ecuménica, cf. W. Kasper, «Ökumene im Wandel»: StdZ 132 (2007), 3-18; J. Ratzinger, «Zur Lage der Ökumene», en *Weggemeinschaft des Glaubens, op. cit.*, 220-234, espec. 231s.

[150]. Al respecto, cf. mis contribuciones «Ökumene des Lebens und Eucharistiegemeinschaft. Perspektiven für die Zukunft», en *Sakrament der Einheit, op. cit.*, 55-79 [trad. esp.: «Ecumenismo de la vida y comunión eucarística. Perspectivas para el futuro», en *Sacramento de la unidad, op. cit.*, 49-68]; *Wegweiser Ökumene und Spiritualität*, Freiburg i. Br. 2007 [trad. esp.: *Ecumenismo espiritual: una guía práctica*, Verbo Divino, Estella 2007].

[151]. Así con motivo de la histórica visita a la Gran Sinagoga de Roma el 13 de abril de 1986.

[152]. Las múltiples declaraciones y documentos aparecidos antes y después de *Nostra Aetate* están recogidos en *Die Kirche und das Judentum*, ed. por H. H. Henrix et al., 2 vols., Paderborn/München/Gütersloh 1988-2001. Al respecto, cf. mis artículos: «Die Reichspogromnacht und die Gleichgültigkeit»: *Freiburger Rundbrief (NF). Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung* 1 (1993/1994), 95-100; «Juden und Christen – Schulter an Schulter»: *ibid.* 9 (2002), 250-256; *Non ho perduto nessuno. Comunione*, dialogo ecumenico, evangelizzazione, Bologna 2005, 75-119. Debo sugerencias esenciales, entre otros, a A. Bea, J. Österreicher, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, J. M. Lustiger, C. Thoma y F. Mußner, así como por parte judía a M. Buber, F. Rosenzweig y numerosos amigos judíos, con los que en los últimos años he tenido ocasión de encontrarme amistosamente.

[153]. Estas afirmaciones no deben ser aisladas de otras afirmaciones de la Carta a los Romanos sobre la relevancia salvífica universal de Jesucristo, a consecuencia de la cual la ley mosaica ha perdido su relevancia salvífica (cf. espec. Rom 3,21-31). En otras afirmaciones del Nuevo Testamento, en parte muy críticas, se refleja la historia de la creciente rivalidad y polémica entre judíos y cristianos hasta llegar a la exclusión de los cristianos de la sinagoga (cf., por ejemplo, Mc 13,9; Mt 10,17; 21,42.44; Jn 8,44; 9,22; 12,42; 16,2-4); y también hay afirmaciones que reflejan la crítica a Israel que se encuentra en los profetas veterotestamentarios o en el mundo extrabíblico (cf. espec. 1 Tes 2,15s). Para la teoría de la sustitución, cf. supra, nota 78.

[154]. Al respecto, cf. el útil y clarificador documento de la Pontificia Comisión Bíblica *El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana* (2001).

[155]. Los cimientos de la reciente investigación judía sobre Jesús fueron tendidos por J. Klausner; aparte de él, hay que mencionar sobre todo a Schalom ben Chorin, E. L. Ehrlich y D. Flussner, entre otros.

[156]. Una obra que abrió nuevos horizontes, si bien ya se ha quedado anticuada en muchos aspectos, es J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958 [trad. esp.: *Teología del judeocristianismo*, Cristiandad, Madrid 2004]; Id., *Das Judenchristentum und die Anfänge der Kirche*, Köln 1964. Pare el debate reciente, G. Strecker, «Judenchristentum», en TRE 17 (1993), 310-325; F. Manns, *Le judéo-christianisme, op. cit.*

[157]. Para el debate sobre una sola alianza o dos alianzas paralelas, cf. J. T. Pawlikowski, «Judentum und Christentum», en TRE 18 (1988), 386-403; considerablemente desarrollado en Id., «Reflections on Covenant and Mission», en *Themes in Jewish-Christian Relations*, ed. por E. Kessler y M. J. Wright, Cambridge (Engl.) 2005, 273-299.

[158]. Para la relación de las dos alianzas sucesivas, cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, München 19756, 339-447 [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, Sígueme, Salamanca 20099].

[159]. En ello se pone de manifiesto, desde la óptica actual, una restricción a la cultura moderna de Europa Occidental. Solo más tarde se cobró plena consciencia de –y se discutió– el pluralismo de culturas y el problema de la inculturación, la interculturación y la transculturación del cristianismo. En el contexto de nuestra reflexión nos circunscribimos asimismo al encuentro con la cultura occidental moderna y posmoderna o tardo-moderna. Del problema más abarcador que habitualmente se designa como inculturación se habla por extenso en OCWK, vol. 5, *El Evangelio de Jesucristo, op. cit.*

[160]. Cf. la *encíclica Evangelii nuntiandi* 20.

[161]. Cf. la *encíclica Redemptoris missio* 37.

[162]. Cf. Benedicto XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von G. Schwan, A. Th. Khoury, Kardinal K. Lehmann, Freiburg* i.Br. 2007 [la trad. esp. de la lección magistral del papa puede encontrarse en www.vatican.va].

[163]. Cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden 1924, 259-289.

[164]. Al respecto, cf. mis artículos «Natur – Gnade – Kultur: Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung»: ThQ 170 (1990), 81-97; «Kirche und Kultur», en *Begegnung: Hefte der Künstlerseelsorge der Erzdiözese München und Freising für den Dialog zwischen Kirche und Kunst* (3/1991), 4-11; «Kirche und Kultur: Evangelisierung und Inkulturation», en B. Fraling, H. Hoping et al. (eds.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog* (FS P. Hünermann), Freiburg i.Br. 1994, 157-162. De la relación entre Evangelio y cultura se habla por extenso en OCWK, vol. 5, *El Evangelio de Jesucristo, op. cit.*, al hilo de la nueva evangelización.

[165]. Así R. Guardini en una obra homónima de 1935: *Unterscheidung des Christlichen*. En la crisis cultural que siguió a la Primera Guerra Mundial, Guardini se esforzó, en el espíritu del Movimiento Juvenil (*Jugendbewegung*) de aquel entonces, por impulsar una nueva configuración cristiana de la cultura y la vida; pero luego, en la transformada situación posterior a la Segunda Guerra Mundial, desarrolló una visión globalmente crítica de la Modernidad (cf. *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950 [trad. esp.: *El fin de la Modernidad; Quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid 1995]; *Die Macht*, Würzburg 1951 [trad. esp.: *El poder: un intento de orientación*, Cristiandad, Madrid 1981]). Al respecto, cf. A. Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn 1993. La crítica de la Modernidad se da también en otros muchos autores, como, por ejemplo, S. Kierkegaard, M. Heidegger, K. Jaspers, E. Jünger y Th. W. Adorno.

[166]. Cf. J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg i.Br. 1977 [trad. esp.: *Las órdenes religiosas*, Herder, Barcelona 1988].

[167]. Cf. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung, nueva edición:* München 1970, 413-416 [trad. esp.: *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme 20013]; A. Delp, *Mit gefesselten Händen. Aufzeichnungen aus dem Gefängnis*, Freiburg i.Br. 2007, 127-138. [trad. esp.: *Escritos desde la prisión* (1944-1945), Sal Terrae, Santander 2012].

[168]. Al respecto, cf. mis artículos: «Zur theologischen Begründung der Menschenrechte: Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte», en J. Schwartländer (ed.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube: Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte*, München/Mainz 1981, 285-302; «Die theologische Begründung der Menschenrechte», en D. Schwab et al. (eds.), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft* (FS P. Mikat), Berlin 1989, 99-118; «Religionsfreiheit als theologisches Problem», en J. Schwartländer (ed.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 210-229; «Zum Dialog zwischen den Religionen und zur Geschichtlichkeit des religiösen Bekenntnisses», en J. Schwartländer (ed.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 365-369; «Die theologische Begründung der Menschenrechte», en Pontificio Consejo «Justicia y Paz» (ed.), *Die Kirche und die Menschenrechte. Historische und theologische Reflexionen*, Arbeitshilfen der DBK 90 (1991), 45-65.

[169]. Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994), 37; Id., «Homilía en la conmemoración ecuménica de los testigos de la fe en el siglo XX (7 de mayo de 2000 en el Coliseo romano)» [ambos documentos pueden consultarse en www.vatican.va]. Véase también H. Moll, *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, vols. 1 y 2, Paderborn 1999; K.-J. Hummel y

Ch. Strohm (eds.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2000; A. Riccardi, *Salz der Erde, Licht der Welt. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert*, Freiburg i.Br. 2002.

[170]. Cf. K. Lehmann, *Neuer Mut zum Kirchesein*, Freiburg i.Br. 1982.

[171]. Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* (2001) 29.

[172]. Al respecto se habla por extenso en OCWK, vol. 5, *El Evangelio de Jesucristo, op. cit.*

[173]. Cf. *Schriften des heiligen Franziskus von Assisi*, ed. por K. Esser y L. Hardick, Werl 1972, 51 y 80 [en español existe, por ejemplo, Francisco de Asís, *Escritos. Biografías. Documentos*, BAC, Madrid 2003].

[174]. G. Lohfink, *Wie hat Jesus die Gemeinde gewollt?, op. cit.*, 116-142 y 176-180 reúne numerosos y bellos textos bíblicos y patrísticos que vienen al caso y deberían dar que pensar.

[175]. Cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 433-436.

PRIMERA PARTE.

El camino de la Iglesia en el posconcilio

CAPÍTULO 2.
La Iglesia después del concilio

El tema «responsabilidad de la Iglesia» tal vez resulte sorprendente. Quien es responsable debe rendir cuentas; quien es responsable se expone no solo a ser preguntado, sino también a ser criticado. Sin embargo, estamos acostumbrados a considerar a la Iglesia no tanto desde el punto de vista de la responsabilidad cuanto desde el punto de vista de la autoridad que ella reclama para sí, quizá incluso desde la óptica de una autoridad en cierto sentido infalible. ¿En qué medida es, por tanto, responsable la Iglesia? ¿Y en qué medida está llamado el individuo en la Iglesia no solo a la obediencia, sino también a la corresponsabilidad de quien ha alcanzado la mayoría de edad?

No cabe duda de que en los siglos pasados la Iglesia acentuó y defendió en primer lugar el punto de vista de la autoridad. Esto es históricamente comprensible. Desde finales de la Edad Media, la Iglesia se vio empujada poco a poco a una posición defensiva. Se fue asemejando cada vez más a una imponente fortaleza, rodeada de un ancho foso y altas murallas; la comunicación con el exterior se limitaba a las aspilleras y las troneras. La verdadera vida se desarrollaba en el interior. Pero cuando toca defenderse, es necesario mantener la disciplina; el debate en el interior resulta peligroso y el debate hacia fuera puede ser interpretado fácilmente como traición. En una situación así se desarrolló en gran medida la doctrina sobre la Iglesia, por lo que a nadie debe sorprenderle que el énfasis recayera más en la autoridad. En el fondo, la divisa era cohesión hacia dentro y hacia fuera.

A buen seguro, esta imagen tiene algo de unilateral. La comparación cojea en varios aspectos. No obstante, refleja una mentalidad que todavía hoy se encuentra con frecuencia. Cuando hablamos de la Iglesia, solemos hacerlo en el siguiente contexto: decimos, por ejemplo, «La Iglesia enseña», «La Iglesia prohíbe», «La Iglesia permite». En tales casos siempre consideramos que la Iglesia es una realidad existente en sí y situada frente a nosotros. La entendemos como una institución y organización que hoy defiende sus objetivos y sus intereses de modo quizá más pacífico y amable que antaño, administra su rica tradición e intenta ampliar su esfera de influencia. Hablamos de la Iglesia y el mundo, la Iglesia y el Estado, la Iglesia y la cultura; y al hacerlo, nos referimos a dos realidades cerradas en sí y situadas frente a frente, cada una de las cuales debe pensar en su propia conservación y en su autoafirmación, hace valer sus derechos y defiende sus posesiones.

En este punto radica la diferencia decisiva entre la antigua y la nueva concepción de la Iglesia, tal como nos sale al paso en los documentos del concilio Vaticano II. La diferencia entre la antigua y la nueva concepción de la Iglesia no consiste en que hoy la Iglesia no anuncie ya su mensaje y sus exigencias de modo tan severo y tajante como antes ni en que cercene el Evangelio que le ha sido encomendado ni en que sea

irresponsablemente acomodaticia. Tales medias tintas no beneficiarían a nadie, ni a la Iglesia ni a los seres humanos. La diferencia decisiva reside más bien en que en la actualidad la Iglesia no quiere entenderse a sí misma como una realidad cerrada en sí y existente para sí, sino como Iglesia servidora, cuyo fin no es conservarse a sí misma e imponerse, sino extenderse y multiplicarse. La Iglesia no tiene su fin en sí misma; no es más que medio para el fin. Sirve a Dios y al ser humano, y a ambos ha de rendir cuentas.

Resulta significativo que el concilio Vaticano II no solo haya promulgado una gran Constitución sobre la Iglesia, sino también una Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual. Por consiguiente, el concilio no dice únicamente algo sobre la Iglesia en sí, sino que define a la Iglesia a partir de su relación con el mundo actual; entiende a la Iglesia desde su misión y su tarea. El concilio concibe a la Iglesia, pues, también bajo la perspectiva de su responsabilidad secular. Esto representa algo nuevo y hasta ahora inédito en la historia de los concilios. Significativamente, esta Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, la *Gaudium et Spes,* no fue preparada por las comisiones preconciliares; surgió del movimiento del propio concilio. Así pues, se trata en sí de un testimonio del cambio radical y la reorientación en el pensamiento sobre la Iglesia. En esta Constitución a menudo se afirma expresamente que en la Iglesia no cuentan los derechos y privilegios, ni el poder y la influencia, sino única y exclusivamente el ser humano, su dignidad y su libertad. La Iglesia se sabe responsable de los hombres e intenta ayudarles a encontrar una respuesta a los acuciantes problemas del presente. La Iglesia quiere ser embrión, levadura, motor, por así decir, de una nueva humanidad que viva en paz y con justicia. Solo así se inserta la Iglesia realmente en el seguimiento de Cristo, quien no vino a ser servido, sino a servir, que no vivió para sí mismo, sino que entregó su vida por muchos, esto es, por todos los hombres (cf. Mc 10,45). En el seguimiento de Cristo, la Iglesia se ve remitida más allá de sí misma; es llamada a posponer sus dificultades y objetivos propios, sus problemas internos, en aras del servicio a los seres humanos. No son las personas quienes existen para la Iglesia, sino la Iglesia la que existe para las personas.

El concilio va incluso un paso más allá cuando afirma que la Iglesia no tiene lista sin más su respuesta a las preguntas de la época, sino que primero debe ponerse a la escucha. En efecto, hoy se trata en gran parte de preguntas bastante novedosas, que exigen respuestas nuevas. Así, como dice el concilio, las preguntas de la época arrojan nueva luz sobre el Evangelio. La Iglesia debe tomar nota de los progresos del conocimiento que ha realizado la ciencia, en virtud de los cuales hoy conocemos mejor y de modo más preciso muchas cosas sobre los seres humanos; debe escuchar la rica tradición de otras Iglesias, de las que puede aprender algunas cosas; también en las religiones paganas reconoce múltiples huellas de la verdad de Dios; e incluso el ateísmo moderno debe ser para ella un motivo para sondear la conciencia. La Iglesia no es la única que da –por así decir, desde arriba y desde una posición más segura–; también nuestra época tiene nuevas sugerencias que ofrecer y puede abrirle a la Iglesia nuevas posibilidades. La Iglesia no solo es la maestra de todas las épocas, sino asimismo alumna

de estas. No es solo Iglesia docente, sino también Iglesia oyente. Se trata, pues, de una relación mutua entre la Iglesia y el mundo; se trata de un recíproco preguntar y responder, de una responsabilidad común y bilateral.

De este modo se supera en la doctrina oficial de la Iglesia el antiguo concepto cerrado de Iglesia. Existe una auténtica responsabilidad de la Iglesia no solo ante Dios y ante el tribunal eterno, sino también ante el tribunal del mundo y de la historia. Con ello, la Iglesia se expone no solo a las preguntas, sino también a la crítica; no puede rechazar semejante crítica como mera rebeldía, replegándose a una zona donde esté a salvo de ataques. La Iglesia concreta no es algo así como el salón de nuestra sociedad, en el que solo se entra los domingos y además en zapatillas; antes bien, forma parte de la vida diaria, de sus problemas y controversias. La confrontación crítica es una necesidad vital para ella. Debe dejarse cuestionar en serio si el estilo de sus declaraciones y de su liturgia está a la altura de los tiempos; si sus afirmaciones abordan de forma certera el problema o si son abstractamente correctas, pero poco útiles en lo concreto; si sus pretensiones y exigencias sirven realmente al bien de las personas. Mal le iría a la Iglesia si no se ocupara ya sino de sus problemas internos, por importantes que estos sean. Para la Iglesia, las controversias intraeclesiales sobre la enseñanza de la Escritura, la comprensión de los dogmas y la reforma de la liturgia no son ciertamente asuntos secundarios. Pero todo eso no es más que un presupuesto, todavía no la meta; y alguna cuestión indebidamente dramatizada recuperaría las proporciones adecuadas con solo que se incorporara en el debate al mundo moderno como tercer interlocutor y nos preguntáramos qué aporta eso para el envío misionero hacia el exterior, si con ello se sirve –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– al ser humano.

La Iglesia se encuentra, pues, entre dos polos: es fundación de Cristo y, por tanto, de continuo ha de rendir cuentas ante él. Pero también es pueblo de Dios peregrino y permanentemente en camino, que nunca llega a su meta y en todo momento tiene que ser justificado de nuevo. La Iglesia no debe apelar demasiado pronto al hecho de que ha de obedecer antes a Dios que a los seres humanos (cf. Hch 4,19). Esto es cierto, qué duda cabe, pero no se trata de una carta blanca ni de un cheque que cubra todos los gastos. Por lo común, el servicio a Dios y la responsabilidad ante él se concretan en el servicio a los seres humanos y la responsabilidad ante ellos.

Por eso, la Iglesia se expone a dos peligros. Por una parte está la tentación del saduceo, o sea, el peligro de mundanización de la Iglesia. Y por otra, la tentación del fariseo, esto es, el peligro del aislamiento, la tentación de establecer un mundo eclesial propio, una reserva eclesial, y de eclesializar el mundo. Cristo fue crítico con los saduceos y con los fariseos por igual, condenando con ello tanto la errónea acomodación al mundo como el erróneo distanciamiento del mundo. Ninguna de estas dos tentaciones nace de la fe, sino del miedo y de la inseguridad, así como del afán de autoconservación. El mundanizado saduceo siente miedo y, por eso, se adapta; el clericalizado fariseo siente miedo, lo que le lleva a aislarse y a intentar «mantener la posición». Pero el creyente no tiene miedo, sino confianza y esperanza; de ahí que no necesite preocuparse

medrosamente de su propia conservación. Y eso lo libera para la responsabilidad y el servicio.

Hasta aquí hemos hablado de manera bastante general de la responsabilidad de la Iglesia. Ahora nos preguntamos de modo más concreto por la responsabilidad y la misión de la Iglesia *hoy*.

Esta pregunta no es fácil de contestar. Muchas responsabilidades y funciones que antaño eran competencia de la Iglesia han sido transferidas a instituciones seculares. La Iglesia de siglos pasados alcanzó grandes logros en la solicitud por la justicia y el orden social, en la lucha contra la pobreza y el hambre, en el fomento de la educación y la ciencia. En la actualidad, la sociedad ha alcanzado la mayoría de edad y ha asumido en su mayor parte estas tareas. No solo eso; la realización de estas tareas y otras ha quedado vinculada en gran medida a la pericia técnica del experto. Las tareas y las relaciones son tan complejas que en realidad únicamente el experto puede tener una visión global de ellas. El afianzamiento de la paz, la ayuda al desarrollo, la política educativa, la política demográfica y la planificación familiar no se pueden llevar ya adelante solo con principios buenos y generales; requieren de la matizada pericia técnica de los expertos. ¿Qué puede aportar, pues, la Iglesia a estas cuestiones, que hoy mueven a la humanidad? ¿Cómo puede posicionarse responsablemente al respecto y proponer soluciones debatibles?

Hay que mencionar además una tercera dificultad: el mundo actual está en movimiento y en cambio radical. Todo se concibe como sujeto a cambio; apenas existe ya algo fijo y permanente. Hoy ya no consideramos el mundo como un orden eterno, sino como algo que se halla inmerso en una evolución, que ha devenido lo que es y continuará su devenir. En el tránsito de una visión estática de la realidad a otra dinámica y evolutiva percibe el concilio Vaticano II una de las características de nuestro presente. En tal visión de la realidad, las respuestas concretas a los problemas no se pueden derivar ya directa y exclusivamente de un derecho natural inmutable ni de leyes esenciales eternas. En el río del tiempo, nadie es salvado desde las supuestas orillas de la eternidad; cada cual se salva solo en la medida en que nada conforme a sus posibilidades (Karl Rahner). La verdad, por consiguiente, debe ser concreta. La Iglesia únicamente puede servir con la verdad concreta. Pero ¿cómo llega a tales afirmaciones concretas? ¿De qué manera puede, pues, la Iglesia asumir todavía hoy una función y una responsabilidad socialmente eficaces? La inseguridad en la respuesta a estas preguntas parece ser la causa del hastío y el desaliento en la fe que experimentan numerosos cristianos. A menudo no saben ya qué función le corresponde a su Iglesia en un mundo transformado, qué lugar puede ocupar en él. Vamos a intentar ofrecer con toda brevedad dos posibles respuestas. En primer lugar, una información positiva: la fe nunca es una solución acabada a las preguntas de la época; antes bien, es la exigencia de buscar tal solución y al mismo tiempo la promesa de que en último término no puede ser absurdo buscar un sentido y consumar una obra (Jean Lacroix). Creer significa rechazar el sinsentido y el escepticismo, no aceptar sin más la injusticia y la discordia, sino confiar en que la justicia

y la paz son realmente posibles en virtud de la promesa divina. La fe también es, por tanto, la esperanza y la valentía de afrontar los problemas mundanos; es asimismo la certeza de que en último término resulta razonable esforzarse por encontrarles solución. La Iglesia, al menos en la actualidad, no puede ofrecer soluciones concretas realizables, pero sí está en su mano despertar conciencias, exhortar a la responsabilidad, movilizar energías morales, que son, cuando menos, tan necesarias como la pericia técnica y los ordenadores para la resolución de problemas complejos. Las cosas buenas en el mundo no surgen solo en las cabezas de las personas, sino en igual medida en sus corazones. Ahora bien, la misión salvífica de la Iglesia es la purificación, la renovación y la reconciliación de los corazones.

Esta información positiva puede ser completada con una indicación negativa. La fe no es una solución acabada para problemas concretos, pero representa una crítica de soluciones precipitadas. Porque sabe que existe una «meta última» incomparablemente superior a todo lo demás, la fe desarrolla una conciencia crítica frente a las metas penúltimas en tanto en cuanto estas son absolutizadas por medios violentos; la fe se opone a las metas parciales que se presentan como metas últimas y convierten los medios en fines. La fe es una crítica a los intentos de realizar la salvación del ser humano y del mundo de manera puramente inmanente, puramente intramundana, desde abajo y por la propia fuerza humana, intentos que en el fondo no pueden conducir sino a la dictadura de determinados sistemas ideológicos o políticos. La fe, por consiguiente, se opone a que una respuesta cualquiera, perfectamente válida en su ámbito, pretenda ser la respuesta por excelencia; se opone a la intolerancia y la dictadura y se alinea con la libertad. Esta función crítico-social de la fe de la Iglesia no es hoy menos actual y acuciante que antaño; en esta función profética de la fe radica incluso una fundamental oportunidad de futuro de la Iglesia. Aquí presta la Iglesia un servicio esencial a la libertad humana, que no puede ni debe ser usurpada por nadie en el mundo. Solo que tal crítica no debe hacerse desde la arrogancia ni ser reaccionaria; antes bien, tiene que estar al servicio de la esperanza siempre mayor y de la dignidad del ser humano, tiene que ser constructiva y señalar hacia el futuro. Mediante la movilización del poder revolucionario de la esperanza y el amor cristianos, la Iglesia está en condiciones de ser la conciencia de la sociedad.

Sin embargo, esto exige un grado aún mayor de cambio de mentalidad y de orientación dentro de la Iglesia. Todavía gastamos innecesariamente demasiadas energías en una guerra de trincheras, por regla general estéril, en aras del mantenimiento de determinadas posiciones sociales alcanzadas a lo largo de la historia. Pero también deben cambiar de mentalidad muchos de quienes critican esta suerte de compromiso político y quieren circunscribir a la Iglesia a sus funciones puramente espirituales. Que la Iglesia se replegara por principio de la vida pública tampoco haría justicia a su misión profética y no conllevaría sino un nuevo distanciamiento entre la Iglesia y el mundo. Un anuncio de la fe ajeno al mundo y desmundanizado tendría como consecuencia un mundo desprovisto de fe y alejado de la fe. El modo de responsabilidad de la Iglesia aquí sugerido exige, por tanto, una nueva forma de autorrealización eclesial, un cambio de

mentalidad en la Iglesia. La nueva clase de responsabilidad de la Iglesia requiere una nueva toma de conciencia de la responsabilidad en la Iglesia. De esta pregunta vamos a ocuparnos a continuación.

Antes hemos partido de la pregunta: «*¿Qué es la Iglesia?*», y hemos afirmado que la Iglesia ha de ser considerada desde su doble responsabilidad, a saber, su responsabilidad ante Dios y su responsabilidad ante los seres humanos. Ahora seguimos preguntándonos: *¿Quién es la Iglesia?* ¿Dónde encontramos a la Iglesia? ¿Quién la representa? Cuando decimos: «La Iglesia enseña», «La Iglesia prohíbe», «La Iglesia permite», con el término «iglesia» nos referimos habitualmente a la jerarquía: el papa, los obispos, los presidentes de Iglesia (homólogos de los obispos entre los protestantes), el clero y quizá también nuestro propio párroco. A los cristianos «de a pie» los consideramos entonces únicamente como miembros menores de edad de esta Iglesia. Hace mucho tiempo que tal concepción ha sido abandonada y superada en la teología y en la doctrina oficial de la Iglesia. El concilio Vaticano II ha vuelto a poner claramente de relieve la doctrina veteroeclesial de que la Iglesia es la comunidad de todos los creyentes.

Así pues, la Iglesia es el conjunto de los cristianos; todo cristiano individual es responsable de la Iglesia y es responsable en la Iglesia. La Iglesia existe dondequiera que dos o tres se reúnan en nombre de Cristo; todo cristiano representa a la Iglesia en el lugar donde se desarrolla su vida. Pero en la praxis todavía estamos muy lejos de esta doctrina oficial. Por una parte, tal doctrina todavía no ha penetrado por entero en la conciencia general de la Iglesia; pero, por otra, aún faltan las posibilidades concretas, las estructuras, las comisiones, las instituciones y los órganos con cuya ayuda poder propugnar eficazmente esta concepción de Iglesia. Mientras no existan en los diferentes niveles de la vida eclesial consejos de laicos con atribuciones y derechos reales, el popular discurso sobre la mayoría de edad de los laicos no es más que una retahíla de buenas palabras sin contenido.

El abismo que en este punto actualmente aún existe en la Iglesia entre la teoría y la praxis ha llevado a una crisis muy grave. Sin embargo, hablar de crisis de autoridad es confundir la causa con el efecto. No es principalmente la autoridad lo que está en cuestión, sino la forma concreta de ejercerla; pero dado que esta autoridad a menudo continúa conduciéndose en lo concreto de manera patriarcal o al menos preconciliar, ella misma ha originado una crisis de autoridad. La autoridad cristiana es siempre autoridad responsable y autoridad de la que se da razón; es responsable ante Dios y responsable ante los hombres. Por consiguiente, la autoridad, al igual que la propia Iglesia, está entre dos polos.

De ahí se siguen dos cosas: en primer lugar, el significado concreto de la fe cristiana en la situación actual no puede cotejarse sencillamente en la Escritura o en los documentos doctrinales de la Iglesia; no cabe deducirlo abstractamente sin más. Las esferas seculares –por ejemplo, la cultura, la economía y la política– tienen sus propias leyes y su peso específico. La forma concreta en que aquí deban hacerse valer la fe y la

praxis cristianas es en primer lugar competencia de los expertos y, por ende, de los laicos en la Iglesia. La responsabilidad secular de la Iglesia es, por tanto, primordialmente asunto de los laicos. En este terreno, ellos son los representantes responsables de la Iglesia. En segundo lugar, los ministros, los teólogos y los predicadores, por un lado, y los laicos, por otro, tienen en cada caso sus propias tareas; en la Iglesia existen múltiples funciones, ministerios, responsabilidades y competencias. No todo el mundo puede hacerlo todo, cada cual tiene su responsabilidad, cada cual tiene su carisma, diría el apóstol Pablo; pero todos dependen unos de otros, por lo que necesitan dialogar entre sí. Del diálogo debe surgir algo así como una opinión pública dentro de la Iglesia. Hasta ahora, de esto no existen más que tímidos comienzos. Pero no aireamos ningún secreto si afirmamos que en muchos puntos esta opinión pública diverge de manera en absoluto irrelevante de la opinión oficialmente manifestada. Aquí se abre un amplio campo de responsabilidad intraeclesial. Aquí es necesario sobre todo un nuevo estilo.

Sin embargo, la responsabilidad en la Iglesia no significa solo un nuevo modo de ejercicio de la autoridad, sino también un nuevo modo de crítica en la Iglesia. También aquí se precisa con frecuencia un nuevo estilo. Algunas formas de crítica intraeclesial delatan todavía en gran medida la mentalidad del subordinado invadido de inextirpable desconfianza. Algunos reproches parten de nuevo tácitamente del falso supuesto de que todos los estímulos e iniciativas han de venir «desde arriba». En ocasiones se tiene la impresión de que algunos críticos intraeclesiales han abandonado ya el estatus de la pueril minoría de edad, pero están aún muy lejos de haber alcanzado la plena mayoría de edad: es como si estuvieran viviendo actualmente, bastante desinhibidos, el estadio intermedio de la pubertad intraeclesial.

La responsabilidad solo puede darse en libertad. La libertad, sin embargo, no es lo más sencillo, sino lo más difícil. La auténtica dificultad de la Iglesia en este periodo de transición radica en el laborioso ejercicio de dicha libertad. Por eso, reflexionar sobre la naturaleza de la libertad cristiana se cuenta entre lo más esencial. La libertad cristiana significa todo lo contrario de arbitrariedad y ausencia de vinculación. De ella forman parte, por un lado, la franqueza, la mayoría de edad de la conciencia, la autonomía de juicio y acción; pero, por otro, también el servicio al conjunto y, por ende, la consideración para con él, incluida –como dice el apóstol Pablo– la consideración para con los débiles en la fe (cf. Rom 14,1ss; 1 Cor 8–10). La verdadera responsabilidad cristiana se da solo cuando concurren ambos aspectos: la franqueza y la integración. Únicamente entonces se parece la Iglesia no tanto a una imponente fortaleza preparada para la defensa cuanto a una casa invitadora y hospitalaria, que puede abrir las ventanas y las puertas sin preocupación y mantiene una relación de vecinal responsabilidad con todos los hombres de buena voluntad.

CAPÍTULO 3.

La Iglesia como comunidad carismática abierta al futuro

I. Desazón y esperanza

En la Iglesia actual existe mucha desazón. No son pocas las personas que ponen en duda que esta Iglesia tenga todavía futuro. Creen que la Iglesia se ha encastillado hasta tal punto en sus estructuras y se ha involucrado tan profundamente en el sistema de nuestra sociedad que, al menos de momento, resulta difícil anticipar qué evolución va a experimentar. Ello es tanto más cierto cuanto que hoy en todos los ámbitos de la vida se están produciendo rápidas transformaciones, a las que solo cabe hacer frente con perspicacia intelectual y agilidad. Pero la Iglesia parece haberse colocado en gran medida a la defensiva; apenas se perciben impulsos que señalen hacia el futuro. Antes al contrario, la Iglesia se muestra en gran medida como gobernadora de lo pasado y lo existente, como traba para desarrollos valientes y cargados de porvenir.

Dejemos de lado la cuestión de hasta qué punto es certero el análisis que acabamos de exponer. En cualquier caso, la desazón, el malestar que en él se articula es un hecho. Esta desazón tiene múltiples causas. En lo más hondo se trata de una crisis de confianza en las convicciones y los valores fundamentales de la Iglesia, así como en las instituciones que la representan. En una crisis de confianza análoga se encuentran en la actualidad la mayoría de las instituciones sociales. Así y todo, una crisis semejante tiene que repercutir de manera especialmente negativa en la Iglesia, puesto que ella depende por esencia de la libre adhesión de sus miembros y de la convicción interior de estos. Si la Iglesia perdiera esa fuerza interior de convicción, no habría más remedio que darla de hecho por muerta, aunque aún conservara durante un tiempo un cierto poder exterior y una cierta vigencia social.

Los teólogos no son adivinos. Nadie es capaz de predecir con seguridad cómo será en concreto el futuro de la Iglesia. Pero sí que podemos asomarnos a la historia de la Iglesia y constatar que crisis como la que hoy atravesamos se han padecido con anterioridad más de una vez. A menudo se ha dado a la Iglesia por muerta: bajo el papado renacentista y durante la Reforma, en la Ilustración y a comienzos del siglo XIX, cuando la Iglesia perdió el gran poder exterior y el resplandor de que había disfrutado hasta entonces. Una y otra vez se han pronunciado oraciones fúnebres por la Iglesia, y una y otra vez se ha abierto paso un imprevisto movimiento de renovación, del que la Iglesia ha emergido con una forma nueva, por regla general más modesta exteriormente, pero, en contrapartida, más rica interiormente.

Cabe objetar que el cuestionamiento es hoy más radical y universal. Pero también se puede preguntar a la contra: ¿de dónde se supone que vendrá –si acaso– una renovación de nuestra sociedad? ¿De dónde debemos y podemos esperar hoy nuevos impulsos y nuevos criterios? Si miro a mi alrededor a las energías intelectuales que determinan el presente y si considero además críticamente la tradición de la humanidad, no encuentro a nadie ni nada que resulte más convincente que la persona y el mensaje de Jesús de Nazaret. Su mensaje sobre el amor –avalado por su propio compromiso sin reservas por los hombres, que le llevó a un conflicto letal con los poderes seculares y religiosos de su época– es justo lo que necesitan los seres humanos. *Pero la Iglesia no es sino la comunidad de quienes han sido convencidos por Jesús y creen que él es el futuro definitivo del mundo. La Iglesia es la comunidad de quienes han sido cautivados por Jesús y están dispuestos a llevar adelante su «causa», en la confianza de que el futuro pertenece a esta.*

II. Unidad y pluralidad en la Iglesia

La tesis recién formulada es –si se considera con detenimiento– un principio eminentemente crítico. Pues afirma que la Iglesia no está en primer lugar allí donde se encuentran las instituciones y organizaciones eclesiásticas. En los últimos siglos, el acento se ha puesto casi exclusivamente en lo institucional. La Iglesia se entendía como una institución estructurada por los ministerios eclesiásticos que se recapitula de nuevo, de modo sublime y sumamente eficaz, alrededor del papa. Ahora bien, a buen seguro sería insensato negar que este es asimismo un aspecto que forma parte esencial de la Iglesia. En un mundo de instituciones poderosas, ni el individuo ni la Iglesia podrían afirmarse en su libertad sin la protección de elementos institucionales. Pero, bien mirado, en el futuro este aspecto institucional de la Iglesia solo mantendrá, como Karl Rahner afirmó hace poco, la función de un elemento regulativo. Otro aspecto será el decisivo: la Iglesia como comunidad de aquellos que han sido cautivados por Jesucristo, participan de su Espíritu y dan testimonio de su mensaje. Esta tesis representa, en una formulación algo más libre, la más antigua definición de la Iglesia, que el concilio Vaticano II ha vuelto a poner en primer plano.

El Espíritu sopla donde quiere y como quiere. Se sirve de formas institucionales, sin atarse, no obstante, exclusivamente a ellas y mucho menos agotarse en ellas. La mayoría de los impulsos en la historia de la Iglesia no han procedido «de arriba», de los ministros eclesiásticos, sino «de abajo», de mujeres y varones que en sus respectivas situaciones comprendieron lo que significa y exige el ser cristiano y lo llevaron de nuevo a la práctica, por regla general de manera muy revolucionaria. A este respecto puede pensarse en Francisco de Asís, Bernardo de Claraval, Catalina de Siena y muchos otros; ellos y ellas marcaron la historia de la Iglesia de su época mucho más decisivamente que los papas y obispos coetáneos. Por eso, si queremos saber qué es la Iglesia y cómo se encamina hacia el futuro, debemos mirar en primer lugar a los grandes santos del pasado.

Hoy no podemos imitarlos sin más; *más bien debemos dar, como hicieron ellos y ellas, una respuesta creativa a las preguntas de nuestra época.*

Los dones y encargos del Espíritu necesarios para ello se denominan ya en la Escritura *carismas.* Este término no se debe entender como referido primordialmente a fenómenos extraordinarios, tales como, por ejemplo, los milagros o el «hablar en lenguas» del que tenemos noticia en tiempos bíblicos. Según el apóstol Pablo, cada cual tiene su carisma; cada cual debe defender y realizar la «causa» de Jesús del modo más acorde con su persona. De ahí que el apóstol enumere toda una serie de tales carismas: los ministerios de apóstol, profeta y maestro; energías taumatúrgicas; ministerios de sanación, asistencia, gobierno y gestión; hablar en éxtasis (cf. 1 Cor 12,28; cf. Rom 12,6-8; Ef 4,11). Estos dones del Espíritu pueden cambiar según la situación; dones antiguos pueden pasar a segundo plano, dejando paso a otros nuevos, según las cambiantes necesidades de la Iglesia y de los seres humanos. Si miramos a nuestro alrededor en la Iglesia actual, podemos mencionar, entre otros, los siguientes: catequistas, enfermeros, escritores, artistas, gestores, educadores, trabajadores sociales, cooperantes, médicos y, por supuesto, sacerdotes. Todos ellos pueden desempeñar un servicio eclesial.

Por consiguiente, afirmamos que en *la Iglesia siempre debe existir diversidad de servicios o ministerios carismáticos*. Estos son, para la realización del encargo confiado a la Iglesia, tan importantes al menos como los ministerios eclesiásticos en sentido estricto. Cuando intenta salvaguardar la unidad y el orden entre estos múltiples ministerios, Pablo no dice: todos debéis obedecer a vuestro párroco y a vuestro obispo. No, más bien afirma: debéis respetaros unos a otros; todos debéis esforzaros por no pensar en vuestros propios intereses, sino en el bien del conjunto. Nadie debe dominar, todos debéis servir a los demás. Solo esa actitud resulta acorde con el Espíritu de Jesucristo, del que todos sois partícipes.

III. La Iglesia como sistema abierto

Si se toma en serio la estructura carismática de la Iglesia, de ahí resulta que, conforme a su esencia, la Iglesia en modo alguno es, como pueda parecer desde fuera, un sistema cerrado en sí y que gira exclusivamente en torno a sí misma, un sistema susceptible de ser manipulado unilateralmente desde un punto interior a él y en el que desde una determinada posición resulte posible sofocar todos los molestos impulsos de una vida libre. Aunque algún que otro «mandarín eclesiástico» conciba así a la Iglesia y quiera manejarla y gobernarla en consecuencia, la Iglesia no es, ni por esencia ni por historia, un sistema cerrado, sino un sistema abierto. Qué sea eclesial y qué deba ser tenido por tal es algo que tiene que determinarse por medio de la interacción abierta y libre de todos los miembros de la Iglesia, por medio del diálogo abierto y público. En él, todos deben hacer uso de la palabra, cada cual según sus competencias y su responsabilidad. La «garantía» de que Jesucristo sigue siendo Señor en y sobre su Iglesia y de que no es desplazado por

poder ni sabiduría humana alguna radica ante todo en esta abierta convivencia y recíproca solicitud de los distintos carismas. De esta suerte, en la Iglesia todo está abierto para futuros desarrollos hoy difícilmente previsibles. Muchos de los conflictos abiertos en la Iglesia actual no son sino controversias semejantes sobre la forma futura de la Iglesia.

IV. La Iglesia y el mundo

Pero esta Iglesia del futuro, ¿tendrá todavía la energía necesaria para influir en la configuración del mundo del futuro? Con esta pregunta regresan todos los interrogantes planteados al comienzo de esta reflexión. No obstante, miremos una vez más a nuestro alrededor, donde por lo demás todavía se encuentran movimientos de gran porvenir. Quizá a algunos les gustaría señalar a un marxismo democráticamente acrisolado. Resulta atrayente, porque dispone de un programa de futuro formulado con claridad: la humanización de toda la realidad vital del hombre. El presupuesto de este programa es, sin embargo, que antes o después el ser humano podrá, por su propio esfuerzo, llevar a cabo el salto del «reino de la necesidad» al «reino de la libertad»; que el ser humano llegará, por tanto, a controlar todos los procesos naturales y sociales. *Pero ¿no se mete con ello el ser humano en camisa de once varas? Esta sobrevaloración de sí mismo, ¿no conduce casi por necesidad a actos violentos?* La respuesta cristiana me parece más convincente. También Jesús de Nazaret persiguió la humanización del mundo. Pero él no intentó forzar esta meta por la vía de la violencia, pues esta no hace sino engendrar nueva violencia. De ahí que Jesús recorriera el camino de la aceptación incondicional de todo ser humano y de la realidad, aun en su infructuosidad. Y eso lo pudo hacer porque confiaba en un «poder del futuro» que trasciende todas las posibilidades humanas. Solo porque tal poder tiene fuerza para abrir todos los frentes anquilosados, solo por eso es posible embarcarse con toda esperanza en el servicio a los demás, sabiendo que el amor siempre permanece (cf. 1 Cor 14,8).

Con ello hemos alcanzado la dimensión más profunda y verdadera de nuestro tema. El Espíritu de Jesús, del que participan, cada cual a su manera, los múltiples ministerios y carismas que existen en la Iglesia, es el «poder del futuro». Él necesita también hoy personas que sean suficientemente generosas para comprometerse con su «causa» al servicio de los seres humanos.

«Existen carismas diversos,
pero un mismo Espíritu;
existen ministerios diversos,
pero un mismo Señor;
existen actividades diversas,
pero un mismo Dios
que ejecuta todo en todos.
A cada uno se le da

un carisma del Espíritu
para el bien común»
(1 Cor 12,4-7).

Capítulo 4.

El camino de la Iglesia hacia el futuro

Echar la mirada atrás a la historia diocesana de veinticinco años bajo la prudente y, sin embargo, firme y decidida dirección del obispo Dr. Carl Joseph Leiprecht nos sitúa al mismo tiempo ante la pregunta: ¿qué curso seguirán en adelante las cosas en la diócesis y en la Iglesia en general? ¿Qué aspecto tendrá la Iglesia dentro de otros veinticinco años, cuando se encamine hacia el año 2000 y se disponga a entrar en el tercer milenio de su historia?

La fe responde a esta pregunta: también la Iglesia del futuro será la Iglesia una de Jesucristo; tendrá la misma tarea que ha tenido desde el principio y que le fue encomendada por Jesucristo; a saber, testimoniar y transmitir por medio de su palabra, sus sacramentos y su fraternidad el mensaje salvífico. En la fe en este mensaje, la Iglesia puede extraer fuerza de la misma confianza que ya en el pasado la capacitó para superar difíciles problemas tanto internos como externos. Pero esto significa también: será la Iglesia de su época, la Iglesia para los hombres de su época; deberá estar abierta a nuevas preguntas y nuevos desarrollos, que, a su vez, le abrirán nuevas oportunidades. Como pueblo peregrino de Dios, la Iglesia se encuentra siempre en camino. Por eso, sobre todo en una época de cambio radical y de transición tan dinámica como la nuestra, no puede dejar de avanzar y detenerse en su actual estado de desarrollo.

I. El desafío de la nueva situación

No faltan nuevas preguntas, desafíos y tareas de futuro. Si hace veinticinco años nos hallábamos, al término de la guerra, ante la tarea de una reconstrucción interior y exterior, hoy percibimos con creciente claridad la tarea de una nueva construcción. Pues a menos que todos los indicios sean engañosos, la humanidad se encuentra hoy en el umbral de una nueva época de su historia.

– En nuestro siglo se ha conseguido echar mano tanto al microcosmos como al macrocosmos, dividir el átomo y dar el paso hacia el espacio sideral. Sobre la superficie de la Tierra, la ciencia y la tecnología modernas han transformado en gran medida las condiciones de vida, incrementando la esperanza de vida. Nuestro mundo se ha tornado calculable, planificable y realizable en un grado hasta ahora inédito. El ser humano se experimenta crecientemente a sí mismo como señor de su propio destino. En este mundo secularizado, devenido mundano, ¿habrá sitio todavía para la fe en Dios como Creador y Señor de la historia?

– No solo el entorno del ser humano, sino también su conciencia se ha transformado profundamente. La tradicional autocomprensión del ser humano y, en especial, la comprensión de su sexualidad se han visto en verdad revolucionadas a través sobre todo de la psicología profunda. La educación en el talante crítico ha reemplazado en gran medida a la instrucción en la virtud de la obediencia. ¿En qué medida es compatible esta nueva moral con el tradicional sistema de valores de la Iglesia?

– Por último, también la conciencia política ha experimentado profundas mutaciones. A juicio de muchos, las normas e instituciones sociales heredadas no se corresponden ya con la nueva situación; de ahí que sean rechazadas como «autoritarias» y «represivas». Así, desde hace algunos años se están produciendo sin cesar acciones de protestas, en parte violentas, contra el *establishment,* en el que también se incluye a la Iglesia. En especial los jóvenes están descontentos con el aumento meramente cuantitativo de la producción y el consumo; desean cambios cualitativos, un orden más libre, más justo, más humano. ¿Qué lugar social puede ocupar la Iglesia en esta nueva situación? ¿Se convertirá en la vanguardia de los diferentes movimientos de liberación o se entiende a sí misma como defensora de los valores del orden existente?

Nadie que juzgue con objetividad verá en estos desarrollos solamente progresos. El progreso técnico-científico ha posibilitado también la catástrofe de las dos guerras mundiales, poniendo en manos de los dictadores medios de vigilancia, intimidación y violencia hasta ahora desconocidos; además, asola y contamina cada vez más todo el medio ambiente. La no simultaneidad del desarrollo ha ocasionado graves conflictos entre los seres humanos, tanto entre las generaciones dentro de las propias familias como entre los pueblos del mundo. La tensión entre las naciones industriales ricas y los pueblos menos desarrollados ha llevado a un incremento de la violencia, que puede dar lugar a conflictos de ámbito mundial.

Por último, en una sociedad cada vez más planificada y dirigida por ordenadores, el ser humano se siente crecientemente solo, desarraigado y alienado de sí mismo. La huida a la embriaguez y el anhelo de una sencilla e idílica felicidad de una vida replegada en el ámbito privado se cuentan entre los signos de los tiempos en igual medida que el resurgimiento de preguntas religiosas bajo formas que en parte se nos antojan extrañas.

Así, la humanidad está llevando a cabo hoy, en medio de numerosas dificultades de crecimiento y sacudidas, un tránsito de una comprensión estática del orden de la realidad toda a otra visión más dinámica y evolutiva. Este cambio afecta prácticamente a todas las esferas de la vida. En este proceso, la humanidad converge más y más. A causa de ello, sus problemas se tornan cada vez más complejos e inabarcables. Si se desea arriesgar una comparación con la historia que conocemos, cabe hablar de una segunda Ilustración. Emancipación de tabúes heredados (libertad), desmantelamiento de relaciones de autoridad y de dominio y más democracia (igualdad), humanización de todas las esferas de la vida y mayor calidad de vida (fraternidad, solidaridad): estas son algunas expresiones clave en la actual situación.

La pregunta que aquí nos mueve reza: ¿se percatará la Iglesia de los signos y los desafíos de una nueva época? ¿Puede hacerles justicia? ¿Posee suficiente fuerza interior como para plantearse honestamente estos interrogantes, sin perder en el proceso lo que le es más propio? ¿Será capaz, pues, de abordar las preguntas religiosas por el sentido, que a buen seguro pronto se plantearán con una intensidad hoy difícilmente imaginable, para darles respuesta desde el centro de su mensaje?

II. Renovación y crisis de la Iglesia

Sobre todo desde el concilio Vaticano II, la Iglesia intenta prestar atención a los «signos de los tiempos» y afrontar los retos de una nueva época. Mucho es lo que se ha realizado con el fin de acercar a los seres humanos el mensaje del Evangelio y de renovar la Iglesia: introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia, así como de nuevas formas litúrgicas; una predicación y una teología de mayor inspiración bíblica, que al mismo tiempo intentan hacer comprensible la fe como respuesta a las preguntas del ser humano por el sentido; nuevas formas de corresponsabilidad de los laicos; un acercamiento bastante avanzado entre las Iglesias separadas; y muchas otras cosas. De ahí que, durante el concilio y al poco de su conclusión, los pronósticos sobre el futuro de la Iglesia fueran en su mayoría muy halagüeños. Parecía haber comenzado una época de renovación interior y exterior.

Sin embargo, sobre todo en los últimos cinco años el ambiente ha cambiado notablemente. La resignación y el hastío se extienden. En contra de las elevadas expectativas, se constata una amplia merma de la vida eclesial: crisis de la enseñanza religiosa en las clases de religión y en la pastoral juvenil; crisis de la praxis sacramental (número menguante de fieles en las eucaristías, retroceso de la praxis sacramental de la penitencia); crisis de autoridad sin parangón histórico; y peligrosísimo retroceso del número de seminaristas y de postulantes a las órdenes religiosas, coincidiendo con el incremento de las solicitudes de secularización de sacerdotes y de religiosos de ambos sexos. Según los resultados de la encuesta del sínodo y en contra de todas las entusiastas expectativas, la fuerza de irradiación misionera de la Iglesia en la República Federal de Alemania es hoy prácticamente igual a cero. A diferencia de lo que ocurría en la posguerra, en la actualidad la Iglesia se halla expuesta de nuevo a una creciente crítica pública. Por último, es necesario constatar la existencia de una profunda inseguridad en muchos cristianos. No solo se cuestionan verdades de fe de segundo orden, como, por ejemplo, el nacimiento virginal de Jesús, el diablo o la infalibilidad del papa; también se desmitologizan, en parte de un modo realmente superficial, privándolas de su contenido, verdades tan centrales y fundamentales como la filiación divina de Jesús y su resurrección. A menudo solo un aluvión de complicadas preguntas oculta con esfuerzo la indigencia intelectual de semejantes interpretaciones vaciadoras. Algunos rígidos y, por ende, poco prometedores posicionamientos eclesiásticos de los últimos años resultan en

cierto modo comprensibles por la preocupación ante este desarrollo. Pero, de ese modo, los problemas, en vez de resolverse, se agudizan.

En esta situación a caballo entre la renovación y la crisis de la Iglesia se ha llegado a una profunda polarización respecto al camino que en adelante debería seguir la Iglesia. Unos se sienten inseguros: para ellos, todo ha ocurrido muy deprisa y se ha llegado demasiado lejos; preferirían tocar a retreta. Otros se sienten decepcionados; a su juicio, todo ha ido muy despacio y las reformas decisivas no se han implantado. Unos hablan de una crisis de fe; los otros, de una crisis y un fracaso de las instituciones eclesiásticas.

La principal dificultad parece residir en la ausencia de una comprensión más profunda de la historia. Progreso y tradición son contrapuestos. Sin embargo, el verdadero progreso solo puede nacer de las energías vivas de la tradición; y a la inversa, la tradición únicamente puede ser conservada viva allí donde es capaz de acreditarse ante el futuro dando respuesta a las preguntas del presente. No se trata, pues, de antagonismo, sino de una tensión necesaria. Rara vez ha sido percibido esto con tanta claridad como por los grandes teólogos de Tubinga del siglo pasado con su principio de la fe que nace de la tradición consagrada. La pregunta que se le plantea a la Iglesia del presente es si conseguirá soportar esta tensión o si intentará diluirla por comodidad en uno u otro sentido.

III. Algunas tareas para el futuro

A pesar del cambio radical y de los debates es posible reconocer ya, al menos en sus primeros contornos, algunos importantes rasgos de la forma futura de la Iglesia; o, formulado de manera más precisa: algunas tareas futuras. Resultan de una visión realista de la situación y de una reflexión sobre el centro de la fe cristiana. Nos limitamos a comentar cinco de tales objetivos.

Una Iglesia resuelta

Una primera característica de la Iglesia del futuro debe ser su resolución. El mensaje cristiano habla de que, en Jesucristo, Dios ha optado por nosotros definitiva e inequívocamente, de una vez por todas y de modo del todo concreto. Por eso, la fe que acepta esta decisión y construye su vida sobre ella no es un sentimiento vago ni una especulación desvaída y no vinculante; es un «sí» inequívoco y concreto, que incluye un «no» igualmente inequívoco a otros proyectos de vida. Por eso tampoco la Iglesia del futuro puede ser un club de debate libre de exigencias, en el que todo vale y, por tanto, nada vale, en el que cualquier opinión puede ser defendida con la misma legitimidad. La Iglesia puede confiar en que, precisamente si habla de forma inequívoca y clara, ejercerá una nueva fuerza de atracción sobre las personas que piensan y buscan y están hartas del pluralismo no vinculante y del relativismo que todo lo nivela.

También en la Iglesia del futuro habrá, por consiguiente, un credo inequívoco y definitivo: en ella existirá asimismo una vocación definitiva al servicio ministerial de la Iglesia y un vínculo definitivo en el matrimonio cristiano, que es una imagen de la alianza de Dios con los seres humanos; también la Iglesia del futuro tendrá que decirles a los hombres que existen decisiones definitivas, o sea, que existe el fenómeno de la culpa, el cual conlleva la exigencia de conversión. Con todo, esta claridad no se alcanzará a través de un nuevo dogmatismo, sino que deberá hacer transparente la única verdad de la fe en las numerosas y diversas afirmaciones de la Iglesia. También la predicación enérgica volverá a ser más sencilla y diáfana.

El carácter de la resolución tiene aún otra faceta. Significa que en la actualidad parece llegar a su término una larga época de la historia de la Iglesia en la que la pertenencia a la Iglesia se decidía en gran medida por el nacimiento, la tradición y las convenciones sociales. Hoy el cristianismo constituye cada vez menos un poder social universal y vinculantemente reconocido. De ahí que en el futuro la pertenencia a la Iglesia será cada vez más asunto de la opción consciente y libre de la fe. Es presumible que ello haga que la Iglesia se torne más pequeña por lo que al número de sus miembros se refiere, pero al mismo tiempo puede impulsarla a crecer en intensidad interior, univocidad cristiana y resolución.

La tarea más importante de la Iglesia en el futuro seguirá siendo llegar al mayor número posible de personas y persuadirlas para que opten por la fe. Cuestiones hoy tan debatidas como la de la clase de religión en colegios e institutos, la de la catequesis de jóvenes, padres, familias y adultos, la de la formación de adultos, la del bautismo infantil y la de la edad de confirmación se encuadran en este contexto. En todos estos asuntos se trata de la creativa renovación del catecumenado de la Iglesia antigua, así como de la iniciación a la fe y a la vida de la Iglesia. Una Iglesia resuelta en lo importante y que insta a optar deberá ser también una Iglesia con ímpetu misionero.

Una Iglesia abierta

La oferta de Dios se dirige a todos los seres humanos con independencia de su raza y clase, de su posición social, formación, profesión, género y filiación política. Para la Iglesia debe ser determinante el hecho de que Jesús mismo derribó los separadores muros de las convenciones sociales y religiosas y, contra toda expectativa, encontró fe precisamente entre la gente pobre y sencilla, entre los despreciados, marginados y pecadores. En el mismo espíritu, la joven Iglesia dio con valentía el paso de los judíos a los gentiles. En la actualidad, la Iglesia debe despojarse de su forma eminentemente occidental, para así devenir más católica, o sea, más universal.

Tanto más extraño resulta entonces que cabalmente hoy el dicho de Jesús sobre el pequeño rebaño circule de boca en boca. Sin embargo, congregar solamente un pequeño rebaño nunca fue el programa explícito de Jesús. Su oferta de salvación iba dirigida a todos. El pequeño rebaño era únicamente el resultado fáctico de la falta de fe de los

contemporáneos de Jesús. Con semejante incredulidad debe contar también hoy la Iglesia. Con todo, nunca debe perseguir conscientemente convertirse en un pequeño rebaño, a fin de quitarse así de encima molestos problemas. No debe excluir mediante categóricas delimitaciones, por afán «conservador», a personas que inquieren y buscan, transformándose de este modo en una secta de mentalidad doméstica y pequeño-burguesa; ni tampoco debe dejar de contar, por afán «progresista», con los «veterocatólicos», con objeto de volcarse en exclusiva en una real o supuesta elite de vanguardistas de gran porvenir. No solo tiene que estar abierta para todos, sino que ha de tener un rostro atrayente para todos.

Por mucho que deba instar a la toma de una opción definitiva, la Iglesia ha de saber también que el ser cristiano constituye un camino y un proceso. Por eso, debe tener paciencia con quienes inquieren y buscan y debe ofrecer de modo especial espacio a las personas que atraviesan situaciones existenciales difíciles. Juan XXIII formuló este punto de vista de la siguiente manera: «En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas».

Así pues, aunque no puede por menos de confesar su fe inequívocamente, la Iglesia debe tener en su interior espacio para las personas que inquieren y preguntan, así como para la investigación y el debate científicos y para una gran diversidad de opiniones, corrientes y escuelas. Si bien se atiene a que el ministerio eclesiástico es asumido de una vez para siempre, la Iglesia muestra consideración con las situaciones humanas y, bajo determinadas circunstancias, exime de las obligaciones ministeriales. Aun ateniéndose al carácter definitivo del matrimonio, podría respetar asimismo la situación humana de personas civilmente divorciadas y vueltas a casar, permitiéndoles en determinadas condiciones el acceso a los sacramentos. Para semejante proceder existe una larga tradición no solo en Oriente, sino también en Occidente.

Es evidente que con esta exigencia de apertura también se puede ir demasiado lejos e, invocando puntos de vista pastorales, terminar justificando todo lo que, desde una perspectiva teológica, solo se hace con mala conciencia. Aquí no nos referimos a tales dudosos compromisos. Antes bien, estamos aludiendo a una segunda e importante tarea de la Iglesia para el futuro, a saber, encontrar normas canónicas que se correspondan con la esencia de lo cristiano y en las que se conjuguen de modo adecuado a la actual situación pastoral compromiso y libertad, unidad y diversidad. Los preparativos para la elaboración de una ley fundamental de la Iglesia y los trabajos de revisión del *Código de derecho canónico* deberían servir a este fin.

Una Iglesia corresponsable

Tanto la doctrina sobre la Iglesia como su vida concreta han estado signadas en los últimos siglos por la autoridad. Al menos en la práctica, Iglesia y jerarquía eran

identificadas en gran medida. Autoridad, misión, plenos poderes y ministerio existirán también en la Iglesia del futuro. A la vista de las grandes tareas futuras y del pluralismo interior, así como de las crecientes polarizaciones, en el futuro será necesario incluso un especial arte de liderazgo. El concilio Vaticano II, sin embargo, coloca la doctrina sobre la Iglesia presidida por la idea de autoridad en el contexto más abarcador de una doctrina sobre la Iglesia caracterizada por la idea de comunión (*communio*) y acentúa la responsabilidad común de todos los cristianos. Con ello renueva la doctrina bíblica del sacerdocio común de todos los bautizados. Ambas visiones de la Iglesia no pudieron ser plenamente conciliadas por el concilio. En los textos conciliares con frecuencia se yuxtaponen inconexos lo antiguo y lo nuevo (con la salvedad de que lo nuevo es en realidad lo más antiguo). Esto no podía sino llevar en el posconcilio a graves conflictos teóricos y prácticos. Hay que mencionar, por ejemplo, las controversias sobre la democratización de la Iglesia y la disputa sobre la infalibilidad. Así y todo, no cabe duda de que la Iglesia del futuro será una Iglesia que propiciará la participación de todos.

En los últimos años se han creado por doquier nuevos órganos de participación (sínodo de los obispos, consejo presbiteral, consejo diocesano, consejo parroquial). Todavía no se han resuelto satisfactoriamente todos los problemas estructurales. Más importante que estos problemas institucionales es, sin embargo, la revitalización de la dimensión carismática de la Iglesia en la mayor abundancia posible de iniciativas libres, en la mayor amplitud posible de colaboración voluntaria, en el mayor número posible de grupos, círculos y asociaciones. De este modo, de parroquias que se dejan atender pastoralmente deben surgir en creciente medida parroquias que se entiendan a sí mismas no como objetos, sino como sujetos y portadores de la responsabilidad salvífica de la Iglesia. Sin este nuevo espíritu, los nuevos consejos quedan suspensos en el aire. Solamente tienen sentido si no se conciben a sí mismos como nueva «autoridad», sino, por así decir, como espacio para el intercambio de experiencias, sugerencias y opiniones en la «base», pero también como órganos de creación de opinión en la Iglesia. En este sentido, una de las más importantes tareas de la Iglesia del presente y del futuro consiste en formar y crear comunidades vivas y corresponsables en las que la Iglesia sea concretamente experimentable.

La responsabilidad común de todos, lejos de eliminar o nivelar la responsabilidad especial del ministerio, la pondrá de relieve en su esencia específica. La tarea del ministerio consiste en pertrechar de continuo, por medio de la predicación y la administración de los sacramentos, a la comunidad y a los individuos para el servicio que han de desempeñar, así como en fomentar la unidad dentro de la comunidad y la unidad de esta con el resto de comunidades y con la Iglesia en su conjunto.

Dada la relevancia fundamental del ministerio para la Iglesia, la pregunta por las nuevas generaciones de presbíteros será en el futuro una cuestión vital para la Iglesia. La responsabilidad común de todos debe acreditarse también en el hecho de que las comunidades animen a los varones jóvenes a asumir este ministerio y respalden a sus sacerdotes en el ejercicio ministerial. Pero también podría manifestarse en que en el

futuro los varones que a juicio de la comunidad se hayan acreditado como laicos al servicio de la Iglesia sean ordenados por el obispo. Muchas comunidades pequeñas podrían ser atendidas pastoralmente por sacerdotes de estas características que seguirían desempeñando su profesión civil. Junto a ellos serían indispensables los sacerdotes dedicados por entero al ministerio. De igual modo, también en el futuro tendrá gran importancia el testimonio del celibato libremente elegido en aras de la dedicación plena al ministerio. Sin embargo, si resultara que no existen suficientes varones célibes disponibles para el ministerio presbiteral, la Iglesia tendría que replantearse la ordenación de varones acreditados en el matrimonio, la profesión y el servicio a la comunidad. En efecto, todos los sacramentos, también el del orden, deben estar en último término al servicio de la salvación de los seres humanos.

Una Iglesia ecuménica

En el siglo XX ha surgido una conciencia más profunda de la unidad de todos los cristianos. Después de centurias de desarrollo divergente de las Iglesias y de continua formación de nuevas Iglesias, en el siglo XX se ha iniciado un proceso inverso. Cristianos de todas las confesiones ven en el hecho de vivir en Iglesias separadas un escándalo y una situación que contradice la voluntad de Jesús. Lo que comenzó siendo la obra de unos cuantos carismáticos –al principio a menudo sospechosos y hostigados– y de grupos y círculos aislados ha sido oficialmente asumido, confirmado y desarrollado en la Iglesia católica merced al concilio Vaticano II. Entretanto, el ecumenismo oficial corre, sin embargo, peligro de convertirse en esfuerzo vano y en rutina. Por eso, el programa del más reciente desarrollo de los esfuerzos ecuménicos reza: «Ecumenismo in situ». Se ha llamado la atención sobre la anomalía de que entre las muy avanzadas conversaciones teológicas de primer rango y la vida «in situ» existen aún prejuicios y malentendidos. Es preciso hacer todavía mucho trabajo de mediación y traducción. Por otra parte, se ha constatado que la fe vivida de las personas en las distintas Iglesias y sus problemas humanos y cristianos prácticos apenas se diferencian ya entre sí, de suerte que las divisiones institucionales no resultan comprensibles ya para el sentido común cristiano. Se esperan, pues, nuevos impulsos «desde abajo».

No es este el lugar para abordar los dos principales problemas del ecumenismo, aún no solucionados del todo: la cuestión del recíproco reconocimiento de los ministerios y la cuestión –estrechamente relacionada con la anterior– de la comunión eucarística, que es la meta verdadera y el sello de la unidad eclesial. Aunque esta meta todavía sea inalcanzable en la actualidad, ya hoy debe regir el principio de llevar a cabo en común todo aquello que no haya que hacer por separado, ora por razones de conciencia, ora por conveniencia. Lo que hoy ya resulta posible en común es, indudablemente, más de lo que por término medio acontece de forma conjunta en comunidades y parroquias. En el futuro, informarse mutuamente sobre todos los planes y sucesos importantes debe convertirse en algo natural; las mesas redondas, el estudio de la Biblia, los días de reflexión o retiro, la formación de jóvenes y adultos, las circulares comunitarias, las

relaciones públicas, las instituciones y acciones sociales y muchas cosas más, amén de las celebraciones de la palabra y las eucaristías en común, son un importante campo para semejante colaboración. Sobre todas estas cuestiones deberían alcanzarse acuerdos formales, de modo que la unidad también adquiera una forma jurídicamente vinculante. En algunas diócesis alemanas, también en la diócesis de Rottemburgo, se ha hecho mucho a este respecto en los últimos años, y aún es posible hacer más.

La meta no es una Iglesia de unidad en la que se nivelen las más diversas tradiciones, sino el reconocimiento mutuo en una unidad corporativa. En una unidad de esta clase, las distintas Iglesias tienen que aportar lo que las distingue, fecundándose y enriqueciéndose así mutuamente. «Reconocimiento» no significa, pues, renunciar a lo propio y silenciar las diferencias; ni tampoco es una consolidación del statu quo actualmente existente en las Iglesias. Antes bien, solo cabe concebirlo en el marco de un proceso de mutua aproximación y renovación institucional en el que se superen las diferencias que aún separan a las Iglesias, de modo tal que terminen representando una legítima diversidad dentro de la unidad.

Una Iglesia socialmente comprometida

Un cristianismo circunscrito a la esfera privada y a la interioridad subjetiva no solo es rechazado desde que existe el debate sobre la teología política. Negar los logros sociales del cristianismo en el pasado y querer ver en la historia de la Iglesia nada más que fracaso (sin duda también presente) solamente puede responder a una obstinación ideológica. A pesar de ello, no se puede negar que el debate sobre el compromiso político y social de los cristianos y de la Iglesia ha entrado en el presente en una nueva fase.

La secularización moderna y el reconocimiento de la autonomía de las esferas seculares han tornado imposible la formulación y la imposición política de normas específicamente cristianas para el ámbito sociopolítico. Sin embargo, sería equivocado extraer de ello la conclusión de que la Iglesia puede –y está legitimada a– replegarse a las funciones aparentemente apolíticas de la predicación y la administración de los sacramentos. El Dios atestiguado en el Antiguo y el Nuevo Testamento no actúa junto a –y al margen de– la historia del ser humano y de los pueblos; es un Dios de los hombres. Por eso, también en el futuro la Iglesia deberá defender, a tiempo y a destiempo, los derechos y la dignidad del ser humano, comprometiéndose a favor de un mayor grado de justicia social. Los caminos a lo largo de los cuales puede ocurrir esto son distintos según la situación de cada momento. Sin embargo, debemos ser cada vez más conscientes del entrelazamiento de estos problemas en el mundo entero y del deber de solidaridad universal.

En este contexto no podemos ocuparnos de los múltiples problemas éticos que aquí se plantean, empezando por la cuestión de una eficaz protección tanto de la vida en formación como de la vida anciana y enferma, hasta la cuestión de la violencia legítima en la lucha con la violencia injusta. Deberá bastar con hacer una afirmación básica sobre

la forma fundamental de la Iglesia requerida hoy y mañana, que está determinada por la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo. Tal unidad ocupa el centro del mensaje de Jesús y pertenece a lo mejor de la tradición cristiana de todos los siglos. Hoy nos debería llevar a vincular la mayor apertura posible con la resolución de fe más firme posible. La verdadera penuria de la Iglesia en la actualidad podría ser que hasta ahora no le ha sido regalada la forma de santidad que realiza este vínculo de un modo simbólico para la situación presente. Así, la Iglesia se ve desgarrada entre una apertura que en sí carece de sustancia y se diluye en un humanismo general y una resolución rígida e inflexible que sigue su propia dinámica al margen de los problemas de los hombres actuales y sin comunicación con ellos y que en último término impulsa a la Iglesia hacia el peligro de una mentalidad de secta.

Los cinco ámbitos de tareas mencionados en los que la Iglesia debe plantearse cuestiones futuras que ya hoy se perfilan no delimitan, como es obvio, todo el ámbito del encargo que se la confiado a la Iglesia. Habría mucho más que decir; por ejemplo, sobre la forma futura de la predicación y la eucaristía. En menor medida aún expresan estas consideraciones la verdadera razón de la esperanza respecto al futuro de la Iglesia. La razón de tal esperanza no es lo que nosotros podemos hacer. Más bien, tanto la pobreza como la fortaleza de la Iglesia radican en que ella no es dueña de sí, sino que tiene en Cristo a su Señor. Este, a través de su Espíritu, está para siempre con su Iglesia; ese Espíritu lleva también hacia el futuro. Por eso, el futuro de la Iglesia está marcado hoy, al igual que en todas las épocas, por los santos, por varones y mujeres que se abren por completo al Espíritu de Cristo. Pero en la medida en que, como un todo, se abra –en agradecimiento, obediencia y fraternidad– a la acción del Espíritu de Cristo, la Iglesia podrá atreverse a iniciar los próximos veinticinco años de su historia con confianza, libre de miedo, abierta hacia todas partes y quizá también con algo más de humor del que en la actualidad practica.

CAPÍTULO 5.

El futuro que brota de la fuerza del concilio.

Comentario de Walter Kasper al sínodo extraordinario de los obispos de 1985

Introducción: una prehistoria demasiado breve y una situación desagradable

Los más jóvenes entre nosotros difícilmente pueden hacerse ya una idea de qué agitación desencadenó en la Iglesia, y también mucho más allá de ella, el hecho de que el 25 de enero de 1959 el papa Juan XXIII anunciara, desde la basílica de San Pablo Extramuros de Roma, la convocatoria de un concilio ecuménico. Las expectativas y las esperanzas se inflaron en parte hasta lo utópico; las decepciones sobre la marcha de los preparativos del concilio no fueron menores. Pero el discurso de apertura del concilio que el papa pronunció el 11 de octubre de 1962 volvió a dar razón a la esperanza; y cuando, justo el día después, los cardenales Liénart (Lyon) y Frings (Colonia) desbarataron los planes curiales, que deseaban ver prolongadas sin más las comisiones preparatorias –con sus resultados en gran medida decepcionantes– como comisiones conciliares, se impuso definitivamente lo que desde entonces con frecuencia se designa como el espíritu del concilio: el espíritu de la franqueza y el diálogo, de la apertura a los hermanos y hermanas separados, a las demás religiones y al mundo moderno, así como el espíritu de una radical renovación de la Iglesia católica a partir de las fuentes bíblicas y litúrgicas y en consonancia con los «signos de los tiempos».

A buen seguro, los dieciséis documentos conciliares –cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones– fueron en muchos aspectos el resultado de un compromiso laborioso y no pocas veces lleno de tensión, en el que algunas cosas se quedaron por el camino y algunas expectativas no llegaron a cumplirse. Con todo, al principio indujeron un enorme dinamismo, un resurgimiento y un cambio radical como rara vez consta en la historia de la Iglesia, al menos en la historia reciente. La reforma de la liturgia, no solo la liturgia de la misa, sino la de todos los demás sacramentos, y en especial la introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia; la impronta más marcadamente bíblica e histórico-salvífica de la espiritualidad y la teología; la introducción de órganos de corresponsabilidad en todos los niveles de la Iglesia (consejos de pastoral, consejos diocesanos, sínodos con participación de laicos, sínodos episcopales, etc.) y, en general, la participación más intensa de los laicos en la vida de la Iglesia; la reforma de las órdenes religiosas, los seminarios sacerdotales y el estudio de la teología; el acercamiento

ecuménico; la apertura al mundo actual; y muchas otras cosas más: todo ello es hoy ya casi evidente y ha entrado a formar parte de la sencilla cotidianidad de la Iglesia. Ya no cabe pensar la vida eclesial sin todo ello.

Sin embargo, la fase de entusiasmo fue sustituida ya pronto –¿cómo habría sido posible otra cosa?– por una fase de sobriedad. Mientras que en la primera fase muchos consideraban los textos conciliares como mera ignición inicial para una reconfiguración mucho más abarcadora desde el –real o supuesto– espíritu del concilio, en la segunda fase se topó con los límites de la capacidad de transformación de una Iglesia con una tradición de casi dos mil años. Esta tradición se reveló más firme y resistente de lo que algunos reformistas, en el primer entusiasmo, pensaban. Así, además de la escisión fáctica de pequeños grupos de tradicionalistas, surgieron polarizaciones entre conservadores y progresistas dentro de la Iglesia, llegándose incluso a fenómenos hasta entonces insólitos, como la protesta y la contestación. Estas controversias terminaron más o menos con unas tablas, que amenazaban con hacer en gran medida inmanejable la nave.

Tampoco el clima global de la sociedad tardó en cambiar. La época del concilio –los años que van desde 1962 a 1965– fue en general una época optimista y orientada a la evolución y el cambio. Al final de la década de 1960 y al comienzo de la de 1970 se cobró conciencia de los «límites del crecimiento» (Club de Roma) y de la dialéctica del progreso (Horkheimer, Adorno). El movimiento estudiantil de la época solo era, en el fondo, la punta de lanza de una suerte de revolución cultural de toda la sociedad, de un nuevo empujón de ilustración y emancipación, asociado a la exigencia de democratización de todas las esferas de la vida. Estas ideas penetraron muy rápidamente en la Iglesia y en ella se mezclaron con frecuencia con el movimiento de renovación conciliar, procedente de raíces totalmente distintas. No siempre se llevó a cabo el debido «discernimiento de espíritus». De este modo, muchos fenómenos devinieron ambiguos, y el propio impulso conciliar corrió peligro de caer en el descrédito. Y así, hacia finales de la década de 1970 y principios de la de 1980 comenzó a perfilarse un cambio de tendencia. Se volvió a preguntar por –y a buscar– lo permanente y fiable. Volvió a rememorarse de forma verdaderamente nostálgica el pasado[1].

El pontificado de Juan Pablo II representa a buen seguro una nueva fase en la época posconciliar de la Iglesia católica. Desde el inicio mismo de su pontificado, el papa se situó clara e inequívocamente sobre el terreno del concilio, para, desde allí, avanzar hacia el futuro. Una y otra vez ha proclamado su voluntad de realizar el concilio. Mediante la defensa de los derechos humanos en el mundo entero ha impreso además nuevos impulsos y establecido nuevos criterios. Intraeclesialmente aspira a la profundización y la interiorización. En este sentido, este pontificado persigue sin duda una estabilización interna y un perfil más católico. Ello ha alimentado en algunos la sospecha de que el papa busca una restauración[2]. Algunas torpezas y unilateralidades de la Curia –sobre todo en el trato con la teología de la liberación, en la que, pese a todas las ambivalencias, algo se mueve y en la que, junto a algunas tesis todavía inmaduras, hay asimismo enfoques

positivos– dieron pie a la desconfianza, el malestar y la crispación. Así, veinte años después de la clausura del concilio, el clima intraeclesial se había deteriorado; según una muy citada expresión de Karl Rahner, se había tornado invernal, más aún, gélido. Algunos retazos sacados de contexto de un libro-entrevista al cardenal Joseph Ratzinger –una obra con muchas afirmaciones profundas, pero también algunas no tan aquilatadas y, por eso mismo, propiciadoras de debate– parecieron confirmar definitivamente la sospecha de que la Iglesia retornaba a los tiempos anteriores al concilio[3]. No sin razón, el cardenal Franz König (Viena) dio a una entrevista que ofreció para ser publicada igualmente en forma de libro el título: «Iglesia, ¿a dónde vas?»[4].

Cuando el papa Juan Pablo anunció el 25 de enero de 1985 –al igual que Juan XXIII veintiséis años antes, desde la basílica de San Pablo Extramuros y de manera totalmente inesperada y sorprendente– la convocatoria de un sínodo extraordinario de los obispos, el clima parecía tan desfavorable para ello como pocas veces antes. Por doquier se manifestaba con fuerza el malestar intraeclesial en sentimientos antirromanos. Muchos creían seriamente que el sínodo se convertiría en instrumento de la restauración definitiva; esperaban vehementes controversias que terminarían con un atentado contra el concilio y con un réquiem solemne por él. A este mal ambiente se sumaba la circunstancia de que el tiempo de preparación para el sínodo anunciado era muy corto, demasiado corto. El sínodo debía concluir el 8 de diciembre, en la misma fecha en la que veinte años antes se había clausurado solemnemente el concilio. Así, la preparación del sínodo debía realizarse a toda prisa. A las conferencias episcopales apenas les quedaron cuatro meses para responder a las preguntas que les fueron remitidas el 1 de abril. Las preguntas, formuladas de manera muy general, más aún, demasiado general, abarcaban prácticamente todos los documentos del concilio; habrían arrojado material para diez sínodos. ¿Qué son cuatro meses para una consulta seria y detallada sobre un tema tan amplio? Hasta la Conferencia Episcopal de Alemania, dotada de posibilidades óptimas, tuvo dificultades. ¿Cómo iban a elaborar en tan breve tiempo un balance a fondo las conferencias episcopales que abarcaban todo un continente o subcontinente y disponían de posibilidades de comunicación bastante peores? La mayoría de las respuestas llegaron a Roma con considerable retraso. No cabía pensar en la redacción de un documento de trabajo (*instrumentum laboris*), como suele ser habitual en los sínodos de los obispos. Es comprensible que, bajo estas circunstancias, muchos esperaran poco o nada, a lo sumo algo malo, de un sínodo de solo catorce días.

Pero de nuevo las cosas salieron de forma distinta a lo esperado. Justo en el primer día del sínodo, el relator nombrado por el papa, el cardenal belga Godfried Danneels (Malinas-Bruselas), deparó una sorpresa. En la conferencia de prensa que siguió a la primera asamblea plenaria del sínodo, el 25 de noviembre, rechazó rotundamente el término «restauración», que no aparecía en ningún documento, y expuso en su lugar el verdadero tema del sínodo: dar un nuevo impulso a la plena realización del concilio tanto según la letra como según el espíritu. El estupor fue grande; los profetas de calamidades se habían equivocado y necesitaron tiempo para readaptarse a la –para ellos–

transformada situación. Sin embargo, las declaraciones del cardenal en modo alguno se debieron a una ocurrencia puntual; no, se basaban en el estudio detenido de los informes recibidos de las distintas conferencias episcopales. En ellos se había impuesto, pese al sincero reconocimiento de los problemas, las insuficiencias e incluso los errores, una valoración más bien positiva de los frutos del concilio Vaticano II. En consecuencia, la conclusión no rezaba: restauración, sino: plena recepción y realización del concilio.

Con ello se puso nombre al tema de una tercera fase del posconcilio. La relación final del sínodo consiguió formular y concretar los rasgos esenciales de esta tercera fase. Expresa la firme voluntad de proseguir de manera consecuente el camino del concilio. A la fase de entusiasmo y a la fase de polarizaciones y frustraciones puede seguirles en adelante la fase de un nuevo realismo de la esperanza cristiana.

I. El tema del sínodo: la plena realización del concilio

1. El sínodo como acontecimiento espiritual

Al anunciar el sínodo extraordinario de los obispos, el papa Juan Pablo II singularizó como primer objetivo del mismo la renovación del extraordinario clima y espíritu del concilio. De ahí que, el primer día del sínodo, el cardenal francés Gabriel-Marie Garrone, a través de una retrospectiva visión histórica, intentara plasmar una vez más en palabras el clima del concilio. Aunque en la rígida traducción latina no se aprecia el elegante flujo de palabras del original francés, en este informe histórico el citado cardenal revivió mucho de la atmósfera y el espíritu del concilio. Esto era tanto más necesario cuanto que, a la sazón, ya solo aproximadamente un tercio del episcopado había participado en el concilio.

Lo que el cardenal Garrone describió al principio con elocuentes palabras pudieron vivirlo como experiencia durante el sínodo todos los padres sinodales presentes. Todo el que allí estuvo pudo constatar ya al cabo de pocos días que esta no era una asamblea de obispos que transcurriera solo según un reglamento fijo y rígido; en ella se trabajó con intensidad se debatió vivamente y, por último, se votó la relación final sección por sección. Aún menos se trataba de ejecutar un plan o un texto preconcebido y prefabricado[5]. El sínodo fue un proceso cuyo resultado nadie sabía de antemano ni nadie preveía. Más aún, el sínodo fue ante todo un acontecimiento espiritual y una experiencia espiritual. Estuvo sostenido por la oración de muchos, también –y no en último término– por la oración de los jóvenes que durante todo el sínodo se estuvieron reuniendo para orar en el Centro Juvenil San Lorenzo, a unos cuantos cientos de metros del aula sinodal.

El marco exterior se describe con rapidez. De todos modos, la mayor parte de ello se conoce ya hace tiempo por las informaciones de prensa[6]. En contra de algunas

especulaciones, el transcurso del sínodo no tuvo ningún dramatismo exterior. Después del informe histórico del cardenal Garrone, del informe más técnico-procedimental del secretario general del sínodo, el arzobispo Jan Schotte, y el informe introductorio del relator, el cardenal Danneels, siguieron durante algunos días, en una cadencia de ocho minutos por toma de palabra, las intervenciones de los padres sinodales. El espectro de temas abordados fue muy amplio. Con total libertad y gran franqueza, todos los oradores expusieron en presencia del papa lo que les parecía importante decir en la actual situación de la Iglesia: crítica al exceso de centralismo e importancia de la eclesiología de comunión; los nuevos signos de los tiempos y la relevancia de la teología de la cruz; la excesiva acentuación de lo sociológico en la Iglesia y la necesidad de resaltar su carácter de misterio; problemas pastorales como, por ejemplo, el de los divorciados vueltos a casar y el de la regulación de la natalidad; las controversias en torno a la teología de la liberación; mejora del estatuto y el modo de trabajo de las conferencias episcopales, pero también del sínodo de los obispos; y mucho más. Entre todos trazaron una magnífica panorámica de la catolicidad.

No fue tarea fácil para el relator resumir en su relación intermedia (*relatio post disceptationem*) las líneas esenciales, poniendo de relieve dónde existía unidad y dónde eran necesarias clarificaciones adicionales. En conjunto fue posible prolongar las líneas que ya se habían podido constatar en la relación inicial, redactada a partir de los informes de las conferencias episcopales. Esta relación introductoria se reveló como un buen «libro de ruta» para un sínodo por lo demás escasamente preparado en lo relativo al contenido. Tanto el análisis de los puntos positivos y los puntos merecedores de crítica y potencialmente propiciadores de crisis en la Iglesia posconciliar, por una parte, como también las cuatro preguntas rectoras bajo las cuales finalmente se concretó algo la tarea del sínodo, por otra, fueron confirmados por el debate y al mismo tiempo enriquecidos con numerosos puntos de vista nuevos. Sin embargo, lo que al principio fue dicho de manera no dirigida, más analítica y en forma interrogativa pudo plasmarse posteriormente en formulaciones de mayor carácter doctrinal. En adelante, la tarea de los nueve grupos de trabajo por idiomas –dos en inglés, dos en francés, dos en español, uno en italiano, uno en alemán y uno en latín– debía consistir sobre todo en encontrar conclusiones prácticas y pastorales consonantes con lo constatado.

Los debates de los grupos de trabajo por idiomas siguieron concentrándose como algo obvio en los temas principales. Algunos posicionamientos concretos escuchados en la asamblea plenaria que en ocasiones los medios de comunicación sociales habían resaltado más de lo debido no volvieron a ser expuestos por quienes los habían sostenido o no encontraron suficiente eco en los grupos de trabajo por idiomas, por lo que no fueron asumidos en los informes que estos presentaron a la plenaria, cuando se reunió de nuevo, a través de los portavoces por ellos mismos designados.

La decisión sobre cómo continuar el sínodo y sobre su resultado se tomó solo después de haber escuchado las aportaciones de los distintos grupos de trabajo por idiomas. Pues muchos de estos informes no se circunscribieron, como estaba previsto al

principio, a propuestas prácticas concretas; antes bien, contenían también algunas profundas y ricas reflexiones teológicas. Habría sido una pena que todo esto se hubiera omitido o hubiera sido condensado en secas propuestas prácticas. Pero ¿cómo se debía proceder? Los últimos sínodos previos no habían conseguido sintetizar sus resultados en un documento propio; se habían limitado a aprobar una serie de proposiciones y a entregárselas al papa, quien luego había promulgado un documento postsinodal. Este procedimiento fue considerado en general poco satisfactorio; no se correspondía con la estructura colegial de un sínodo. Así, basándose en los informes de los grupos de trabajo por idiomas, en esta ocasión surgió la idea de transformar la relación intermedia en una relación final (*relatio finalis*), que luego fuera sometida al voto de los padres sinodales y eventualmente hecha pública con la aprobación del papa. Esto era algo nuevo y audaz. Nadie sabía si saldría bien, máxime a la vista de los debates públicos precedentes y de la amplitud temática. Un fracaso habría sido funesto; el estado de ánimo intraeclesial sí que habría caído entonces por debajo del punto de congelación.

Al optar por una relación final, el interés por el «mensaje al pueblo de Dios» pasó en parte a segundo plano. De todas maneras, esta forma de declaración sinodal había sido ideada en el sínodo precedente más bien a modo de solución de emergencia, a fin de tener al menos algo que aducir como resultado directo del sínodo. En esta ocasión, en la versión definitiva del «mensaje al pueblo de Dios» se pudieron incorporar en parte –en un lenguaje más exhortativo y comprensible para todos, bien que menos técnico– algunos motivos importantes de la relación final que se estaba redactando. Ambos documentos se complementan mutuamente, aunque la relación final es incomparablemente más importante.

Una vez tomada la decisión de promulgar una relación final, esta tuvo que ser elaborada prácticamente de un día para otro a partir de la relación intermedia y de los informes de los grupos de trabajo por idiomas. La reacción de la asamblea plenaria a la primera presentación de la relación final fue muy positiva. A pesar de ello se expresaron numerosos deseos particulares. De todos modos, estaba previsto remitir de nuevo a los grupos de trabajo por idiomas la primera versión de la relación final. En los grupos se pudieron debatir y votar propuestas de modificación o incorporación (*modi*). Estas tuvieron que ser introducidas en la relación final de nuevo durante la noche. El asentimiento a la segunda redacción de la relación final, en la práctica la tercera y conclusiva versión, en la que solo se pudo votar por secciones con un sí (*placet*) o un no (*non placet*), fue abrumador. Inmediatamente después de anunciarse el resultado de la votación, el papa, quien durante todo el sínodo no había tomado la palabra, excepto en la celebración ecuménica de la palabra, dio su visto bueno para la promulgación de la relación final.

Ya la historia exterior del sínodo muestra que este fue todo lo contrario de un acontecimiento desarrollado conforme a un plan fijo. Fue un proceso abierto, cuyo desenlace en modo alguno estaba determinado de antemano, sino que más bien únicamente se fue perfilando poco a poco en el curso de las dos semanas. El sínodo fue

un acontecimiento. El cardenal Garrone pudo afirmar al final, en una conversación, que el sínodo había reflejado con fidelidad el espíritu del concilio. Fue el espíritu de la libertad y la franqueza, en el que se expusieron diversas y en parte divergentes posiciones. Pero también fue, y en mayor medida aún, el espíritu de la unidad. Tuvo lugar una participación recíproca en las esperanzas y las alegrías, pero también en las tribulaciones, las preocupaciones y los miedos de las distintas Iglesias locales del mundo. Gracias a ello, algún que otro problema que en casa ocupaba el primer plano pudo ser relativizado. En especial a las Iglesias occidentales les quedó claro que en otros lugares la Iglesia vive un dinámico proceso de crecimiento. Se enteraron de las tribulaciones, pero también de la firmeza de las Iglesias en la persecución. En medio de esta diversidad se impuso enseguida, sin embargo, la voluntad de cohesión, la afinidad en un Espíritu, en una fe, en una esperanza y en la única Iglesia católica. La crítica a algunas excrecencias del centralismo romano nunca llevó a un cuestionamiento por principio del ministerio petrino como signo de la unidad. Antes al contrario, todos los padres sinodales estaban agradecidos al papa por haber convocado el sínodo y haberles posibilitado las experiencias en él vividas. No en vano, la relación final del sínodo comienza con el agradecimiento por la experiencia espiritual que supuso el propio sínodo.

2. Confirmación e interpretación del concilio Vaticano II

La momentánea renovación del espíritu del concilio Vaticano II durante el sínodo, por sí sola, no habría bastado. El papa había fijado explícitamente al sínodo el objetivo de conmemorar el concilio Vaticano II, examinar sus repercusiones e impulsar su realización en la Iglesia. Así, no fue casualidad que el cardenal Danneels titulara la primera sección de su relación inicial con las siguientes palabras: «El mensaje del concilio Vaticano II». Renovarlo y sintetizarlo resultaba ya solo necesario por el hecho de que no es fácil hacerse una visión global de los dieciséis documentos, la mayoría de ellos bastante extensos. En el tiempo transcurrido desde su celebración, el conocimiento del concilio Vaticano II se había reducido en parte a unas cuantas palabras clave, como apertura, diálogo, etc.

Así, la relación inicial del sínodo recuerda el mensaje de radio pronunciado por el papa Juan XXIII el 9 de septiembre de 1962, justo un mes antes de la inauguración del concilio. En él anticipó el mensaje central del concilio: la luz de Cristo, la luz de la Iglesia, la luz de los pueblos. Su sucesor Pablo VI describió, durante la apertura de la segunda sesión del concilio, la finalidad del concilio con las luego tan a menudo citadas palabras: «Cristo es nuestro principio; Cristo es nuestro guía y nuestro camino; Cristo es nuestra esperanza y nuestra meta». Consecuentemente, el que quizá sea el documento más importante del concilio, la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, arranca con las palabras: «Cristo es la luz de los pueblos. Por ello este sacrosanto sínodo... desea ardientemente iluminar a todos los hombres... con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia». Por tanto, el mensaje del último concilio es, como constata una vez más la relación final del sínodo de 1985, cristocéntrico y, en último término,

trinitario. Pues Jesucristo tan solo puede ser entendido como el Enviado del Padre que, en el Espíritu Santo, sigue actuando en la Iglesia y en la historia. Así pues, la Iglesia no es el centro; ella se limita a ser el icono de la Trinidad en el mundo y para el mundo.

Este mensaje cristocéntrico del concilio se despliega en los distintos documentos conciliares. En su centro están las cuatro constituciones, de las cuales los decretos y las declaraciones son, por así decir, desarrollos y reglamentos de aplicación. Por eso, ya en la encuesta enviada a los obispos se proponía, en las deliberaciones del sínodo, partir de las cuatro constituciones y concentrarse en ellas. La relación inicial desarrolló adicionalmente esta indicación y, siguiendo las cuatro constituciones, sintetizó el mensaje del concilio en la fórmula: «La Iglesia (Constitución sobre la Iglesia), bajo la palabra de Dios (Constitución sobre la revelación), celebra los misterios de Cristo (Constitución sobre la liturgia) para la salvación del mundo (Constitución pastoral)». Esta formulación recapituladora del concilio encabezaba a modo de título la relación inicial y se mantuvo hasta la relación final. Con ella se logró resumir de modo manejable el mensaje del concilio.

El tenor general de los informes de las conferencias episcopales, así como de todas las intervenciones de los padres sinodales, era celebrar con este mensaje el concilio como gracia de Dios y regalo del Espíritu Santo. Unánimemente confirmaron que el mensaje del concilio representa una expresión y una interpretación legítimas y válidas del patrimonio de fe confiado a la Iglesia, tal como se contiene en la Escritura y en la tradición viva. Se alcanzó un pleno consenso al respecto; más aún, los obispos se comprometieron en firme a fomentar el conocimiento y la realización del concilio y a dar pasos adicionales para propiciar su plena recepción, o sea, para que sea apropiado espiritualmente y aplicado en la práctica. El concilio, afirmaron, es la carta magna de la Iglesia en su camino hacia el tercer milenio. Con ello se dio una clara negativa a los tradicionalistas, que se afanaban por la revisión de algunas afirmaciones o documentos del concilio. De este modo, también el totalmente inútil debate sobre la restauración quedó zanjado de una vez por todas.

Tales solemnes aseveraciones resultan de poca utilidad si no se concretan. Podría ser, como sospechan algunos, que, so capa de una solemne confirmación, en realidad se persiga una subrepticia reinterpretación del concilio. De ahí que todo dependa de la correcta interpretación del concilio. Así, el sínodo da razón por extenso de los principios para la interpretación de los documentos conciliares. Como se dice en el lenguaje técnico de la teología, desarrolla su propia hermenéutica del concilio o, lo que es lo mismo, reglas para la interpretación del concilio. En la relación inicial del sínodo, esta hermenéutica del concilio constituye incluso una parte específica y extensa; en la relación final se condensa en una única sección.

Las cinco reglas interpretativas se corresponden con los principios generales de interpretación; en este sentido, no tienen absolutamente nada de especial:

1. Los textos conciliares deben ser entendidos en su conjunto; no se deben sacar de su contexto términos, frases o fragmentos de frases, ni deben ser interpretados sin tomar en consideración el a menudo diverso y tensionado conjunto de todos los textos. En ello hay que prestar especial atención a las cuatro grandes constituciones, que constituyen las claves interpretativas para los demás documentos.

2. No se debe separar el carácter pastoral de los documentos conciliares de su contenido doctrinal. Al contrario, el carácter pastoral consiste justamente en actualizar y aplicar en cada situación la verdad permanentemente válida.

3. La letra y el espíritu del concilio constituyen una unidad. Por eso no es posible una interpretación jurídica, que interpreta textos particulares sin tener en cuenta el espíritu del concilio, ni una interpretación entusiasta, que hace abstracción de los textos concretos o incluso los contradice.

4. Las afirmaciones del concilio deben interpretarse en continuidad con la gran tradición de la Iglesia y de todos los concilios precedentes. La distinción entre una Iglesia preconciliar y una Iglesia posconciliar en el sentido de que la Iglesia posterior al concilio no es la misma que la anterior al concilio contradice al propio concilio y además es teológicamente absurda.

5. Interpretar los textos conciliares dentro de la tradición viva de la Iglesia quiere decir también interpretarlos con la vista puesta en los cambiantes «signos de los tiempos» y, desde los cambiantes interrogantes de la época, llegar a un conocimiento más profundo del Evangelio y también del concilio. No en vano, en una ocasión se dijo en el aula conciliar que los textos conciliares eran antes *lumen* que *limen* (más una luz que un límite).

El propio sínodo ofrece un ejemplo de tal interpretación viva en tanto en cuanto presta atención a los «signos de los tiempos» que han cambiado desde el concilio, remite a los textos posconciliares que, fruto de distintos sínodos episcopales, prolongan el concilio, asume positivamente algunos importantes desarrollos acontecidos con posterioridad a este y fija determinados acentos para la interpretación de sus documentos. El sínodo no pretendía, pues, petrificar el concilio, sino, al contrario, vivificarlo y actualizarlo.

3. Valoración matizada del posconcilio

La tarea del sínodo consistía en elaborar un balance a la luz del mensaje conciliar, normativo para la Iglesia, a fin de dirigir luego con valentía la mirada hacia delante. Ya en los informes de las conferencias episcopales se impuso una valoración más bien positiva en conjunto del posconcilio. A modo de resumen, la relación inicial menciona la renovación litúrgica, positivamente acogida por la mayoría de los fieles; el reconocimiento más profundo de la importancia de la palabra de Dios para la liturgia, la predicación, la espiritualidad y la teología; la visión más profunda de la Iglesia y la

renovada conciencia de que todos somos Iglesia, en especial la acrecentada disposición de los laicos a asumir responsabilidad en y por la Iglesia; la mejorada comprensión de la relación entre la Iglesia y el mundo y el intensificado compromiso por la justicia, la paz y la libertad en el mundo, la agudizada conciencia social y la opción preferencial por los pobres y los oprimidos; el movimiento ecuménico y el acercamiento entre las Iglesias; la incrementada conciencia misionera; el diálogo con las religiones no cristianas, con el judaísmo y con los no creyentes; y mucho más.

Tales desarrollos positivos fueron confirmados sin cesar asimismo en el aula sinodal. De ahí que la relación final no contenga más que una concisa, quizá demasiado concisa referencia a ello. De todas formas, la recepción general del concilio en la Iglesia es considerada obra del Espíritu de Dios. En efecto, esto en modo alguno resulta obvio; en el siglo XX, ninguna otra Iglesia o gran institución comparable ha conseguido llevar a cabo una reforma tan amplia en solo veinte años y sin grandes escisiones.

Sin embargo, al sínodo y a la relación final no les interesaba dar pábulo a una nueva clase de triunfalismo eclesial. Muy al contrario, también las sombras, las deficiencias, los problemas y los errores en la realización del concilio se pusieron sobre el tapete con toda claridad y sinceridad. Aquí cobró expresión mucho de lo que también se encuentra en el *Informe sobre la fe* del cardenal Ratzinger, aunque no solo en él, sino también en los informes remitidos por las conferencias episcopales y en las intervenciones de los padres sinodales. También a este respecto es mucho más detallada la relación inicial que la final. Lamenta, por ejemplo, arbitrariedades y subjetivismos en la configuración de la liturgia, así como una comprensión demasiado extrinsecista de la activa participación en la liturgia, en el sentido de un hacer común meramente exterior en vez de un caminar interior en comunión con vistas a adentrarse en el misterio pascual de Jesucristo. Constata una desvinculación de la interpretación de la Escritura respecto de la tradición viva y el magisterio de la Iglesia, más aún, una amplia incomprensión de la verdad dada objetivamente de antemano, en especial en el ámbito de la doctrina moral, y un cierto «cristianismo a la carta».

Como núcleo de la crisis se singulariza la crisis en la concepción de la Iglesia. La designación de la Iglesia como «pueblo de Dios» se ha malentendido con frecuencia; se ha desgajado del contexto histórico-salvífico que le es propio en la Escritura, siendo interpretada desde el sentido natural o político del término «pueblo». El debate sobre la democratización de la Iglesia se ha visto en ocasiones lastrado por este malentendido. De modo especial se lamenta también la acrecentada desconfianza existente dentro de la Iglesia y se habla abiertamente de la marcha de numerosos presbíteros y religiosos de ambos sexos.

Por último, también ha habido malentendidos y desarrollos erróneos en lo que atañe a la relación entre la Iglesia y el mundo. En el tránsito de una eclesialidad cerrada sobre sí misma a una relación abierta y dialógica entre la Iglesia y el mundo no siempre se ha llevado a cabo el recto «discernimiento de espíritus»; la apertura de la Iglesia se ha

malentendido en ocasiones como adaptación de la Iglesia al mundo en vez de ser concebida como misión de la Iglesia en el mundo, lo que sobre todo en las Iglesias insertas en sociedades occidentales ha propiciado la entrada en la Iglesia de un secularizado espíritu de la época.

En cambio, se afirma en la relación final, allí donde la Iglesia ha sido reprimida por una ideología totalitaria y condenada en la práctica al silencio y al sufrimiento o donde, como en el Tercer Mundo, ha alzado su voz en contra de la injusticia social, la pobreza, la miseria y el hambre, allí ha permanecido más viva, aunque tampoco en tales casos pueda idealizarse, por supuesto, su situación interna.

A ello se suma toda una serie de nuevas preguntas y desafíos. Hoy la cuestión de la guerra y la paz mueve a las personas por doquier en el mundo. A consecuencia del desarrollo científico y tecnológico se plantean asimismo nuevos interrogantes, por ejemplo en el terreno de la tecnología genética. Así, en algunos aspectos la situación actual es más difícil que la que se vivía en tiempos del concilio.

Mencionar abiertamente estas preguntas no equivale a dramatizarlas. El sínodo se esfuerza más bien por lograr un encuadramiento histórico, rectamente entendido, de estos problemas. Recuerda que, a lo largo de la historia de la Iglesia, las épocas posconciliares rara vez han sido tranquilas; en tales momentos han existido siempre controversias y turbulencias. Sobre todo –así se acentúa en la relación inicial y en numerosas intervenciones– no se debe incurrir en la falacia de pensar que todo lo que ha ocurrido después del concilio ha ocurrido también a consecuencia del concilio. No es el concilio el que ha originado los problemas actuales; al contrario, a la vista de los problemas acumulados desde hace tiempo, sin el concilio la Iglesia habría estado expuesta, humanamente hablando, a una rotura de diques y un corrimiento de tierras mucho más violentos.

Por consiguiente, han sido en gran medida influjos externos los que han impedido hasta este momento la plena realización del concilio Vaticano II. Pero a ello se añaden también causas internas. Estas radican sobre todo en una recepción parcial y selectiva del concilio y en una interpretación con frecuencia superficial del mismo. El sínodo lleva aún más lejos el examen de conciencia y la autocrítica y habla de una vacilante y medrosa realización del concilio. Y para terminar se pregunta si la frecuentemente unilateral acentuación de las reformas estructurales e institucionales no ha dificultado en ocasiones la visión del misterio de la Iglesia, contribuyendo de este modo a la crítica de la forma institucional de la Iglesia. ¿No hemos hablado demasiado de la reforma de las estructuras externas y demasiado poco de Dios y de Jesucristo?

Así, en el posconcilio se constatan luces y sombras por igual. Por eso, la conclusión de este análisis no puede ser un optimismo superficial ni un pesimismo y un derrotismo paralizadores. Tanto lo uno como lo otro son disposiciones y estados de ánimo humanos. La actitud fundamental de la fe cristiana trasciende esta alternativa. Es la actitud de la esperanza, que percibe las dificultades y se las toma en serio, pero luego confía, contra

toda esperanza humana, en el poder y la promesa de Dios. Tal esperanza no es un consuelo vano; más bien se acredita como energía para seguir trabajando pacientemente en la realización más amplia y profunda del concilio. Por eso, del análisis de la situación actual de la Iglesia a la luz de la fe se desprenden unos primeros contornos de las tareas pastorales que nos esperan en los años inmediatamente venideros.

4. Perspectivas prácticas para el futuro inmediato

El sínodo en modo alguno se contenta con un análisis general, con afirmaciones teológicas básicas y con solemnes aseveraciones. También formula recomendaciones concretas de cómo debe alcanzarse la meta perseguida, a saber, la realización más plena y abarcadora del concilio. Es consciente de que la plena realización y renovada revitalización del concilio no puede acontecer primordialmente por medio de resoluciones sinodales, sino a través de la apropiación interior y de una viva realización. El sínodo tiene del todo presente el carácter pastoral del último concilio.

La tarea principal consiste en un conocimiento mejor, más amplio y profundo del concilio. Ello no debe ser entendido solo en el sentido de erudición, desde el punto de vista intelectual, por mucho que ello también sea preciso y constituya un presupuesto imprescindible y necesario. Con todo, el saber en sentido pleno comporta cuatro pasos: conocimiento más profundo y detallado, apropiación interior, afirmación sostenida por el amor y realización viva, o sea, traducción en la praxis. Es indudable que estos son todavía principios muy generales; pero un sínodo de ámbito mundial tiene que circunscribirse a lo general. La realización concreta debe acontecer in situ según las respectivas circunstancias locales.

En concreto, el sínodo exige que en cada diócesis se elabore un plan pastoral para el futuro inmediato, con el fin de propiciar un conocimiento y una aceptación del concilio nuevos, más amplios y más profundos. Especial importancia se concede a la formación tanto básica como permanente de los seminaristas, sacerdotes y religiosos de ambos sexos, así como a la formación de adultos. Como instrumentos de la recepción adicional del concilio se mencionan explícitamente los sínodos diocesanos y otras asambleas eclesiales. Esto está en consonancia con una prolongada experiencia a lo largo de la historia de la Iglesia, pues históricamente los sínodos se han revelado con frecuencia como un medio apropiado para la reforma y la renovación de la Iglesia[7]. En realidad va de suyo que es necesario aprovechar los medios de comunicación social. La referencia a los documentos posconciliares –que son, como si dijéramos, el fruto de los sínodos de los obispos celebrados desde 1967 y que pueden ayudar a entender los documentos conciliares– muestra una vez más, para concluir, que al sínodo no se le puede reprochar una comprensión rígida y estática del concilio y que su verdadera intención es propiciar una realización viva y dinámica del concilio no solo según la letra, sino también según el espíritu.

II. Puntos esenciales para la realización del concilio

1. Reflexión sobre el centro: el misterio de Jesucristo y de la Iglesia

a) La nueva situación

De los puntos esenciales que el sínodo establece para proseguir con la realización del concilio en el futuro inmediato, el que encontró mayor eco en el mundo germano-hablante fue la acentuación de la Iglesia como misterio. Ello no obedece a la casualidad, ya que en el sínodo este punto de vista fue expuesto no exclusiva, pero sí especialmente por obispos alemanes. Otras Iglesias locales destacaron en parte otros puntos esenciales, recogidos en igual medida en la relación del sínodo: la concepción de la Iglesia como comunión (la preocupación principal sobre todo del informe inglés, que se había hecho público) y la misión de la Iglesia en el mundo (la preocupación de numerosas conferencias episcopales sobre todo del Tercer Mundo). En último término, no se trata aquí de alternativas excluyentes, sino de puntos de vista que van unidos por la propia naturaleza del asunto y que, por tanto, no deben ser separados entre sí.

Sin embargo, la reflexión sobre la dimensión de misterio de la Iglesia es colocada con toda intención en primer lugar. Esto se corresponde con la lógica que se encuentra en los propios textos conciliares. El capítulo primero de la Constitución sobre la Iglesia se titula: «El misterio de la Iglesia». Así pues, quien reprocha al sínodo un tácito distanciamiento de la doctrina del concilio demuestra desconocimiento de este. Justamente en el asombro, más aún, en la parcial incomprensión ante este punto esencial se echa de ver hasta qué punto deja todavía que desear la apropiación del concilio. Se trata, por consiguiente, de un acento sumamente necesario.

Se trata asimismo de un acento sumamente actual. En modo alguno obedece a un interés archivístico por los textos conciliares o a una lógica puramente intrateológica; no surge deductiva, sino inductivamente, a partir de un preciso análisis de los «signos de los tiempos», que en los últimos tiempos se han transformado de manera considerable. Pues los padres sinodales constataron que el fenómeno del secularismo crece en el mundo entero. Sin embargo, a diferencia de algunas declaraciones preconciliares, no emitieron ninguna condena global de la secularización moderna. Eran conscientes, al igual que el último concilio, de que detrás del movimiento moderno de secularización se encuentran también motivos cristianos. Así, reafirmaron la doctrina conciliar de la legítima autonomía de las realidades terrenas, una doctrina que deja atrás el integrismo anterior y lleva a una relación abierta y dialógica entre la Iglesia y el mundo.

De este modo, el sínodo asume también importantes resultados del reciente debate teológico sobre la secularización. En consonancia con este debate, el sínodo distingue, sin embargo, la legítima secularización del secularismo, una visión autonomista del ser humano y del mundo que prescinde de la dimensión de misterio, la posterga o incluso la

niega. Este inmanentismo es una contracción de la visión holística del ser humano; tanto el ateísmo teórico y práctico como el indiferentismo, lejos de conducir a una liberación integral, crean nuevos ídolos de índole intramundana. Y con ello llevan a la esclavización bajo ideologías y estructuras intramundanas. La acentuación de la dimensión de misterio no menoscaba la misión de la Iglesia en el mundo; antes bien, constituye su fundamento, sin el cual el compromiso por los seres humanos carecería de fundamentación última y se transformaría en una mera ficción.

Junto a los signos de un creciente secularismo, el sínodo percibe también signos de un retorno, de una vuelta a lo sagrado. Fueron sobre todo sociólogos de la religión estadounidenses quienes sustituyeron la tesis de la secularización progresiva por la tesis de la persistencia de la religión (*persistence of religion*). Los fenómenos a los que con ello se alude son, sin embargo, muy diversos y en parte sumamente ambiguos. La llamada nueva religiosidad constituye un fenómeno en extremo difuso, que en modo alguno es sin más agua para el molino de la Iglesia. Muy al contrario, en especial los obispos de Latinoamérica y África llaman la atención sobre la enorme expansión de las sectas y sobre la consunción que a causa de ello amenaza a la Iglesia.

Pero estos fenómenos profundamente ambivalentes y que deben ser juzgados críticamente plantean un interrogante a la Iglesia, a su predicación y su praxis. ¿No dará acaso la Iglesia en su propio ámbito demasiado poco espacio al hambre y la sed de trascendencia? ¿No se perderá quizá en exceso en actividades intramundanas? Junto a los fenómenos ambivalentes y necesitados de juicio crítico, el anhelo de trascendencia se advierte, por así decir, como en negativo en la experiencia del vacío interior y de la crisis espiritual, en especial en las sociedades occidentales. Por último, existen también signos positivos del retorno a la trascendencia. El sínodo los percibe ante todo en el resurgimiento de los nuevos movimientos espirituales en la propia Iglesia. De ahí que el concilio los califique de gran esperanza para esta.

La actitud del sínodo dista mucho de esperar de manera meramente pasiva a un cambio de tendencia más favorable. Considera que esta situación es un acicate para la acción. La Iglesia debe abrir activamente a los hombres de hoy un nuevo acceso a la dimensión de lo divino o del misterio, debe mostrar a los seres humanos vías de acceso intelectivo a la fe y ofrecerles antesalas de la fe o, formulado tradicionalmente, *praeambula fidei* (presupuestos de la fe). En este contexto se suele hablar de preevangelización. Esta tiene especial importancia en nuestra situación, en la que a muchas personas les suelen faltar, por así decir, las antenas para la comprensión del Evangelio. El camino de esta preevangelización, conforme a un importante dicho del papa Juan Pablo II, es el ser humano mismo (cf. encíclica *Redemptor Hominis* 14). En palabras del concilio, el hombre es para sí mismo una pregunta a la que únicamente Dios puede dar respuesta plena y definitiva. Con esta afirmación, el sínodo, siguiendo al último concilio, hace suyo a su manera el giro antropológico de la Modernidad: considera al ser humano, por así decir, puerta y vía de acceso a la realidad, incluida la realidad de

Dios. El hombre mismo trasciende infinitamente al hombre (B. Pascal) y solo quien conoce a Dios conoce también al ser humano (R. Guardini).

b) El misterio de Dios en Jesucristo

Todo lo dicho hasta ahora sobre el misterio se encuentra, como si dijéramos, en la antesala de la fe. Solamente sirve para conducir a la dimensión de la fe. La auténtica relevancia teológica del término «misterio» se nos descubre únicamente mediante la revelación. En efecto, «misterio» es un término central de la Biblia, en especial en los escritos del apóstol Pablo. Este sentido paulino de «misterio» es el que le interesa al sínodo. Cuando habla de misterio, Pablo se refiere al eterno designio salvífico de Dios, que se ha realizado en la historia por medio de Jesucristo y que en el Espíritu Santo se hace presente a través de la Iglesia, sobre todo a través de su predicación y sus sacramentos[8]. El mensaje de este misterio de Dios a través de Cristo en el Espíritu Santo es la auténtica buena nueva, el auténtico mensaje salvífico de la Iglesia; él constituye su verdadera identidad.

Esto significa que la Iglesia no será creíble si habla principalmente de sí misma y sus estructuras; la Iglesia solo resulta creíble y convincente si habla de su «asunto», de Jesucristo el Crucificado y Resucitado y da testimonio de él como vida del mundo. Pues, en Jesucristo, Dios no solo revela su misterio divino, sino al mismo tiempo también el misterio último y más profundo del ser humano, su vocación a la comunión con Dios. La Iglesia es, rectamente entendida, sacramento –o sea, signo e instrumento– de esta comunión con Dios y de la comunión de los seres humanos entre sí. Con esta afirmación, el sínodo hace patente que el punto central de la predicación eclesial no es la Iglesia, sino que el centro debe estar ocupado, máxime hoy, por el problema de Dios y el problema de Cristo. De este modo, el sínodo asume una serie de tesis que Karl Rahner formuló justo después del concilio[9]. Y además confirma el desarrollo teológico de los últimos diez o veinte años, que ha llevado de una –en ocasiones unilateral– dedicación de la Iglesia a sí misma a un nuevo debate cristológico y trinitario.

El impulso dado por el sínodo reza: ¡superación de la exagerada dedicación de la Iglesia a sí misma y de su igualmente exagerada autoconmiseración, para volcarse en su verdadero «asunto», en el mensaje sobre Dios, sobre Jesucristo y sobre el Espíritu Santo! Cuanto más se centre en este su «asunto», tanto más centrada estará la Iglesia también en el ser humano.

c) El misterio de la Iglesia y la vocación universal a la santidad

Cuando el sínodo habla de misterio, a lo que se refiere en primer lugar es al misterio de Dios y al misterio de Jesucristo. Solo en segundo lugar tiene en mente el misterio de la Iglesia, fundado en Jesucristo.

El hecho de poner de relieve la dimensión de misterio de la Iglesia en modo alguno se dirige, como algunos creyeron, contra las imágenes y los conceptos utilizados por el concilio para referirse a la Iglesia, sobre todo contra el concepto de la Iglesia como pueblo de Dios. Antes al contrario, todas estas imágenes y conceptos, en especial «pueblo de Dios», «cuerpo de Cristo», «templo del Espíritu Santo» y «familia de Dios», son confirmados por entero. Pero en completa consonancia con la intención del concilio quedan incluidas, por así decir, en un paréntesis delante del cual se coloca, a modo de signo calificador, el sintagma «misterio de la Iglesia». Por consiguiente, el término «misterio» es, en cierto modo, la clave interpretativa de todos los demás enunciados sobre la Iglesia. Ello se corresponde con el testimonio de la Escritura, según la cual el eterno misterio salvífico de Dios, realizado en Jesucristo, se hace presente en la Iglesia. Y se corresponde asimismo con las afirmaciones sobre la Iglesia como sacramento universal de la salvación. Con todo, este acento significa también una cierta corrección a algunos desarrollos posteriores al concilio, consistentes en reemplazar una antigua visión falsa y unilateralmente jerárquica de la Iglesia por una nueva concepción de esta unilateralmente sociológica.

¿A dónde conduce esta eclesiología? En cualquier caso, con ella no se persigue una falsa espiritualización[10] ni tampoco un nuevo triunfalismo eclesial. Pues desde la perspectiva del misterio se afirma, por una parte, que la nueva creación, que ya ha irrumpido en Jesús, se hace presente y se anticipa en la Iglesia y, por otra, que en este eón la Iglesia es todavía Iglesia de pecadores y siempre tiene necesidad de purificación, que se encuentra en camino hacia el reino eterno de Dios en medio de las persecuciones del mundo y las consolaciones divinas. La eclesiología de misterio es, por consiguiente, así una eclesiología de cruz como una eclesiología de resurrección. Es una eclesiología que nace del realismo de la fe.

Esta eclesiología de misterio, entendido el término en sentido paulino, no es mera teoría; más bien, solo ella le abre a la Iglesia la dimensión auténticamente cristiana de la praxis. Pues lleva al redescubrimiento de un capítulo de la Constitución conciliar sobre la Iglesia que en el posconcilio se ha olvidado a menudo: el capítulo sobre la vocación universal a la santidad.

El sínodo define con claridad qué se quiere decir con «santidad»: «La invitación a la conversión interior de corazón y a la participación en la vida del Dios trino, lo que representa la realización de todos los deseos del ser humano y al mismo tiempo la trasciende». El sínodo afirma con claridad que hoy la santidad debe estar orientada tanto mística como socialmente. Por eso, junto a actitudes como la oración, la adoración y el sacrificio, también se mencionan de forma expresa el compromiso a favor del amor y la justicia. La renovación interior mediante la oración, la meditación, la penitencia, el sacrifico, la adoración, etc., a menudo ha caído en parte en el olvido a causa de los diversos esfuerzos de renovación exterior, sin duda necesarios, realizados en los últimos tiempos. En la experiencia actual de crisis intelectual y espiritual, y en el vacío de sentido que muchos perciben, vuelve a existir hoy una apertura para estas irrenunciables

actitudes cristianas básicas. Los múltiples movimientos espirituales que de modo diverso irrumpen por doquier en la Iglesia son un testimonio de ello a la vez que un signo de esperanza para la Iglesia.

El sínodo no puede más que apuntar las consecuencias de ello: hoy es la época de los santos en la Iglesia. De ahí resulta la importancia de las órdenes y congregaciones religiosas, así como de la espiritualidad de los sacerdotes y también –y no en último término– de los laicos, en especial de los matrimonios. Concreciones en el tema de la espiritualidad de los laicos se esperan del próximo sínodo de los obispos. La referencia a María, la madre de Jesucristo, de la Iglesia y de los cristianos, el arquetipo y modelo de la santidad cristiana, no podía faltar en este sínodo. La veneración de María, a pesar de la profundización experimentada gracias al concilio, entró en crisis para muchos en el posconcilio; algunas antiguas exageraciones llevaron al extremo contrario. Sin embargo, según enseña la historia, la sana piedad mariana siempre ha demostrado ser útil y fecunda para la Iglesia en tiempos de crisis.

Así, el primer acento que pone el sínodo para hacer avanzar la realización del concilio puede resumirse de la siguiente manera: la renovación conciliar debe ser profundizada, focalizada en lo esencial e interiorizada. En una palabra, la Iglesia tiene que hacerse más piadosa. Tal interiorización no comporta una falsa espiritualización. Se trata más bien de la condición necesaria y de la energía para afrontar de modo adecuado los problemas actuales del mundo y para resolverlos cristianamente. En cambio, sin tal renovación interior, la misión en el mundo degenera con suma rapidez en un activismo febril y sin alma, incapaz de satisfacer la verdadera esperanza del ser humano y, por ende, a la postre decepcionante. La renovación conciliar rectamente entendida está animada más bien por la frase bíblica: «Como el sarmiento no puede dar fruto por sí solo, si no permanece en la vid, tampoco vosotros, si no permanecéis en mí» (Jn 15,4).

2. Reflexión sobre las fuentes de la renovación eclesial: la palabra de Dios y la liturgia

a) La Iglesia bajo la palabra de Dios

Los resurgimientos espirituales pueden ser por entero equívocos y ambivalentes. Por eso, deben reflexionar sobre las fuentes auténticas y orientarse según criterios objetivos. Estas fuentes de la renovación eclesial son la palabra de Dios y la liturgia o los sacramentos. Tanto a uno como a otro tema les dedica el concilio una importante Constitución, y de ambos documentos se hacen eco prácticamente todos los informes de las conferencias episcopales.

Ambas constituciones, la Constitución sobre la divina revelación *Dei Verbum* y la Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, han fecundado de diversos modos la vida cristiana en los últimos veinte años. Ello se ha concretado con la

máxima claridad en la reforma litúrgica. Pero la vida eclesial tampoco puede concebirse ya sin la revalorización de la Sagrada Escritura en la liturgia, la predicación, la catequesis, la espiritualidad y la teología. Esto tiene sobre todo una gran importancia ecuménica. Una vez más, la evolución en los países del Tercer Mundo es más manifiesta que en otras partes de la Iglesia. Solo después del concilio se llevaron a cabo en ellos traducciones de la Sagrada Escritura a numerosas lenguas vernáculas, y solo gracias a ello pudo la Escritura llegar a ser plenamente eficaz en la vida del pueblo. Las comunidades de base que surgen por doquier se reúnen sobre todo para leer en común la Sagrada Escritura y aplicarla a la vida. Este resurgimiento bíblico en modo alguno ha concluido; en él sigue depositándose una gran esperanza.

Sin embargo, después del concilio ha aparecido toda una serie de nuevos problemas. La ya mencionada secularización ha ocasionado un deterioro de la comprensión de la dimensión creyente y una preocupante disminución de los conocimientos sobre la fe. La transmisión a las generaciones siguientes de la fe y de los valores morales que derivan del Evangelio atraviesa hoy una grave crisis en el mundo entero. En cierto sentido puede afirmarse incluso que la considerable merma en el reconocimiento de una verdad y un orden objetivos y existentes con anterioridad al ser humano constituye el núcleo de la crisis actual. Pues la fe no es un «producto» susceptible de ser fabricado, sino que nace de la escucha; en la fe, el ser tiene prioridad sobre el hacer. Por eso, el subjetivismo en la predicación de la fe, en la vida de fe y, sobre todo, en la liturgia afecta a los fundamentos de lo cristiano y de la Iglesia. La Iglesia no es nuestra Iglesia, sino la Iglesia de Jesucristo; se encuentra bajo la palabra de Dios y ha de responder a ella. Esta fórmula, que ya se sugiere en los textos conciliares, tiene también una gran importancia ecuménica, pues asume un legítimo impulso de la Reforma protestante, integrándolo en el conjunto de lo católico. En último término, en esta cuestión todas las Iglesias se enfrentan hoy a un desafío compartido, que únicamente podrán superar en común.

Otro desarrollo negativo que viene produciéndose desde el concilio consiste en que el carácter pastoral de la misión de la Iglesia, que el concilio coloca con razón en primer plano, suele ser contrapuesto en cierto grado a la doctrina y la verdad objetiva de la que tiene que dar testimonio la Iglesia. En tono jocoso se ha observado en ocasiones: «Pastoral es todo aquello que, desde un punto de vista dogmático y canónico, solo es posible hacer con mala conciencia». Frente a ello, el sínodo insiste en el verdadero propósito de lo pastoral, que radica en la actualización y la concreción de la verdad salvífica que en sí posee validez para todas las épocas. De ahí que se les recomendara encarecidamente a los obispos mostrar como pastores el camino a su rebaño, fortaleciendo a este en la fe y alejando de él todo tipo de peligros. Algunos padres sinodales expresaron este aspecto de forma aún mucho más clara y reclamaron una renovación de la disciplina eclesiástica. Con todo, el sínodo quería evitar acritudes y se contentó con afirmaciones positivas. La relación inicial decía aún con mayor claridad que no cabe resolver dificultades posconciliares con métodos preconciliares puramente

disciplinarios. Esto estaba hasta cierto punto claro y, sorprendentemente, no encontró resistencia alguna.

A los diversos retos que afronta, el sínodo ofrece una también diversa, pero siempre positiva respuesta. Primero repite principios conocidos y en sí evidentes, a los que ya el concilio Vaticano II había dado expresión. Esto vale sobre todo para la unidad intrínseca de la exégesis de la Escritura, la tradición y su interpretación auténtica por el magisterio de la Iglesia. Sobre el trasfondo de la situación actual, tales repeticiones resultan, sin embargo, necesarias.

Justamente en este sentido se ha realizado con frecuencia una lectura solo parcial del concilio; a saber, una unilateral acentuación de la legitimidad de la exégesis histórico-crítica, que sin duda es importante, pero que no puede ser utilizada en contra de la tradición y de la interpretación magisterial. Este es uno de los puntos críticos de la teología contemporánea. El sínodo, sin embargo, no quiere encauzar esta cuestión hacia una solución por medio de quejas y acusaciones ni a través de una crítica meramente negativa ni tampoco con ayuda de medidas disciplinarias, sino recomendando el intercambio y el diálogo entre obispos y teólogos. Esto supone un nuevo tono en comparación con otros posicionamientos eclesiásticos posconciliares.

b) Un nuevo impulso para la evangelización y la catequesis

Más importante es un segundo punto, en el que el sínodo hace suyos importantes desarrollos posconciliares. Pues el reto que representa la actual crisis de fe y de la transmisión de esta llevó al concilio a una nueva conciencia de que la Iglesia es, por naturaleza, misionera. Este nuevo brío misionero se expresa ante todo en el término «evangelización». En los propios documentos conciliares, este término es meramente apuntado; al principio se abrió paso sobre todo en Latinoamérica y luego se convirtió en un término clave en los documentos de Medellín y Puebla, hasta que finalmente fue asumido y confirmado en la exhortación apostólica de Pablo VI sobre la evangelización en el mundo actual, la *Evangelii nuntiandi* (1975). Por desgracia, entre nosotros, en Alemania, «evangelización» sigue siendo en gran medida un extranjerismo.

«Evangelización» no significa solo misión en el sentido tradicional de la misión entre los gentiles; denota también la nueva evangelización de los ya bautizados en los países de los que tradicionalmente procedían los misioneros, esto es, en las Iglesias de Europa y de Norteamérica. Por ello, en la teología protestante de la misión se habla de la «misión en los cinco continentes». De ahí que el simposio de obispos europeos, que se celebró en Roma poco antes del sínodo, del 6 al 10 de octubre, deliberara sobre la tarea de la nueva evangelización de Europa. Tal evangelización no es indoctrinación; es predicación viva que pone el mensaje del Evangelio en relación con los problemas concretos de las personas en la sociedad en la que viven. Por eso, el sínodo habla expresamente de la evangelización del conjunto de la cultura. Este también es un tema aún muy «subdesarrollado» entre nosotros.

La evangelización no se lleva a cabo solo con los labios, sino sobre todo con la totalidad de la persona; presupone la existencia de testigos personales. El sínodo recuerda que «testimonio» se dice martýrion en griego. Y llama la atención sobre semejante testimonio de vida y sangre en favor de la fe en numerosas Iglesias jóvenes. Se invierten las tornas: no son solo ni principalmente las Iglesias jóvenes las que deben aprender de las antiguas; no, las Iglesias jóvenes gozan ya en la actualidad de influencia misionera en el llamado Viejo Mundo. El centro de gravedad de la Iglesia se desplaza cada vez más, no solo cuantitativamente, del hemisferio norte al hemisferio sur. Ya hoy podemos aprender del espíritu y de la praxis evangelizadora de las Iglesias jóvenes.

En este contexto más amplio se encuadra la entretanto muy debatida y en ocasiones criticada propuesta del sínodo de elaborar un catecismo o compendio de la doctrina católica de fe y costumbres para la Iglesia universal. Esta propuesta no surgió en modo alguno de la Curia; no obedece a un pensamiento centralista. Brotó primero de la periferia, de las Iglesias del Tercer Mundo, si bien más tarde fue asumida también por obispos europeos y norteamericanos. Como luego el sínodo, por razones obvias, no la aceptó de inmediato, varios grupos de trabajo por idiomas volvieron a presentarla. Las razones saltan a la vista: la Iglesia es una comunidad de fe, es decir, de convicción; un distanciamiento en las verdades centrales de la fe sería funesto para la Iglesia. Por otra parte, sin embargo, no puede existir una presentación uniformadora de la doctrina católica de fe y costumbres, máxime en la actualidad. La inculturación del cristianismo constituye, precisamente en el Tercer Mundo, una tarea y un deber acuciantes. Para hacer justicia a ambas preocupaciones, el sínodo formula la recomendación de elaborar un catecismo o compendio que sirva como referencia para los catecismos o compendios que han de elaborarse en las diferentes regiones de la Iglesia. Así pues, también aquí el sínodo se mantuvo fiel al principio, por él renovado, de la diversidad dentro de la unidad.

A fin de prevenir el malentendido de que se esté afirmando que la fe debe volver a ser indoctrinada, el sínodo establece además cuatro principios para la elaboración de semejante catecismo. Dice que este catecismo debe estar (1) bíblicamente fundado y (2) litúrgicamente orientado; además, debe (3) presentar la sana doctrina de la Iglesia y, por último, (4) estar adaptado al horizonte de vida moderno de los creyentes.

Es evidente que el sínodo no pensaba en un catecismo infantil o escolar, sino en un llamado «catecismo mayor» para los catequistas (los multiplicadores), no en un «catecismo menor» para los catecúmenos. Con ello se hace patente una vez más que lo que se pretende es una común y homogénea orientación fundamental en la predicación, no una uniformidad mecánica.

Sin embargo, si las dificultades para la elaboración de semejantes catecismos son ya muy grandes en el plano nacional, en el plano universal se acumularán. Por eso, lo decisivo para el éxito de esta recomendación no serán solo los principios venerables, sino sobre todo la forma concreta en que se lleve a cabo. En la práctica únicamente será posible implementarla mediante una comisión internacional de obispos y teólogos.

c) La celebración de los misterios de Cristo

La Iglesia no es solo Iglesia de la palabra, sino también Iglesia de los sacramentos. A diferencia de lo que ocurría en la Contrarreforma, ambos elementos forman hoy, para la Iglesia católica, una unidad. En los sacramentos se corporeiza y condensa la palabra de la salvación; en ellos, Jesucristo se encuentra con el hombre de un modo del todo humano. De ahí que el movimiento litúrgico estuviera en el inicio y en el centro del movimiento intraeclesial de renovación del siglo XX; la Constitución sobre la liturgia fue el primer documento que abordó y aprobó el concilio, y la renovación litúrgica constituye el fruto más visible del concilio. Tal renovación consistió sobre todo en la introducción de las lenguas vernáculas, la acentuación de la activa participación de todos los fieles y el nuevo orden del misal y los demás textos litúrgicos. La celebración de los misterios de Cristo pasó de nuevo a ocupar el centro de la vida de la Iglesia y de los cristianos individuales.

Por supuesto, también se cometieron excesos y necedades, arbitrariedades y unilateralidades en la otra dirección. Algunas cosas acontecieron con demasiada precipitación y sin suficiente preparación. Eso, a su vez, desencadenó reacciones en parte ásperas y en ocasiones ofensas traumáticas. Sin embargo, el sínodo constata unánimemente que, en conjunto, la renovación litúrgica ha sido acogida de forma positiva; ha producido muchos buenos frutos, por los que debemos sentirnos agradecidos.

En algunos de los informes de las conferencias episcopales y en algunas intervenciones en el aula sinodal se criticaron afiladamente los abusos y arbitrariedades litúrgicos. ¡Con razón! No obstante, el sínodo acertó al formular en positivo su intención. La exposición positiva y atrayente logra más que las medidas disciplinarias, que no hacen sino atizar de nuevo la protesta. Así, el sínodo afirma que los obispos no solo desean poner coto a los abusos; más bien deberían propiciar en el pueblo y en los sacerdotes una comprensión más profunda de la liturgia y de la disciplina litúrgica. Por eso, el sínodo apuesta por una mejor cultura y formación litúrgica. ¡Con una sola gota de miel se atrapan más moscas que con todo un barril de vinagre!

El sínodo deja claro al mismo tiempo dónde quiere ver situado el centro de gravedad de la cultura y la formación litúrgicas. La liturgia no es una acción exterior conjunta, sino una realización interior en común. La fe y los sacramentos forman una unidad; de lo contrario, el sacramento se convertiría ora en magia, ora en convención, en la práctica en un sacrilegio: un peligro que hoy no rara vez se da y que plantea complejas preguntas pastorales. La pregunta, formulada sobre todo por Romano Guardini, uno de los primeros pioneros de la renovación litúrgica, es, por tanto, la pregunta por la capacidad litúrgica del hombre actual. Está estrechamente relacionada con el problema del secularismo y de la tarea de la evangelización, que justo en la profundización de la renovación litúrgica reclamada por el sínodo encuentra un respaldo fundamental. Pues la liturgia, mediante su lenguaje simbólico y, en mayor medida aún, mediante el modo en que es celebrada y realizada en común, puede y debe «visibilizar» en el mundo la

dimensión de lo sagrado y hacer resplandecer el misterio de Jesucristo. Eso únicamente es posible si se evita una errónea comprensión horizontalista y si la liturgia está impregnada del espíritu de la veneración, la adoración y la glorificación de Dios.

Así, a modo de resumen cabe afirmar: si el primer acento puesto por el sínodo tenía que ver con el camino hacia dentro y hacia lo hondo, lo que cuenta aquí es el camino de regreso a los orígenes y a las fuentes de la vida eclesial. También se hace patente que hoy, veinte años después del concilio, los textos conciliares en modo alguno están agotados, sino que se encuentran al comienzo de una nueva fase, quizá incluso la fase decisiva de la recepción del concilio. Hay que hacer fecundo el concilio para un mundo devenido mundano. Hay que superar el narcisismo intraeclesial y tomar nota de que, mientras los fundamentos no estén asegurados, el mero interiorismo eclesial resulta insatisfactorio, más aún, peligroso. Por eso, hay que tomarse de nuevo en serio la tarea de evangelización como cometido principal de la Iglesia. Solo así podrá desplegar también la renovación litúrgica, que nunca será suficientemente encomiada, toda su fecundidad, contribuyendo a hacer presente la dimensión del misterio de Dios. «El momento histórico demanda dar un nuevo impulso a la evangelización y a la catequesis integral y sistemática».

3. Una nueva vida en común: la renovación de las estructuras de comunión de la Iglesia

a) La eclesiología de comunión: un nuevo acento

Ya en los informes de las conferencias episcopales para la preparación del sínodo aparecía reiteradamente un centro de interés: la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, la relación entre unidad y diversidad en la Iglesia y, asociada a ello, una crítica –con frecuencia muy clara, inequívoca– al centralismo del gobierno curial de la Iglesia. Estos posicionamientos críticos se prolongaron en el aula sinodal. Se reclamó sobre todo el desmantelamiento del centralismo curial y la concesión de un estatuto reforzado a las conferencias episcopales y en parte también al sínodo de los obispos. A menudo se hizo hincapié en el principio de subsidiariedad, que afirma que la instancia superior solo debe intervenir cuando la instancia subordinada no consigue resolver por sí sola una situación o un problema. Con mayor frecuencia aún se resaltó la idea de *communio*, presente en la Biblia, en la primitiva Iglesia y en las Iglesias orientales. En especial estas últimas insistieron de nuevo en su derecho a honrar su propia venerable tradición en la liturgia, la disciplina y la teología.

El sínodo en modo alguno eludió estas preguntas estructurales. Su eclesiología de los misterios no debería reprimir las preguntas de esta índole, sino más bien fundamentarlas de manera adecuada, mostrando así que en ellas se trata siempre de algo más que de estructuras, de distribución de poder, de derecho canónico, etc. En efecto, la

Iglesia es *communio* como participación en la *communio* trinitaria, y eso significa que es diversidad en la unidad. Por eso, la eclesiología de comunión no puede reducirse a meras cuestiones o problemas organizativos; antes bien, constituye la base y el criterio para el orden adecuado en la Iglesia y en especial para la correcta relación en ella entre la unidad y la diversidad. Con esta tesis, el sínodo hace suyos tanto la más antigua eclesiología de los padres como esenciales puntos de vista de la teología reciente, que en el concilio Vaticano II no tienen todavía tanta claridad y condensación. Así pues, también aquí el sínodo prolonga líneas que en los textos conciliares no están más que apuntadas[11].

Por desgracia, la alegría por el redescubrimiento de la eclesiología de comunión desplazó algo a un segundo plano otro punto de vista. Se originó cierto desconcierto en relación con la aplicación del principio de subsidiariedad en la Iglesia, aunque ya el papa Pío XII había reconocido su validez intraeclesial. Algunos padres sinodales barruntaron detrás de dicho principio una falsa visión sociológica de la Iglesia y se declararon partidarios de responder al legítimo propósito que en él se expresa –la diversidad en la unidad– de manera puramente teológica con ayuda de la eclesiología de comunión. La cuestión no pudo seguir siendo debatida en profundidad en el sínodo. Sin embargo, es posible que la clarificación de este asunto no resulte demasiado difícil. En efecto, según el Vaticano II, la Iglesia es «una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino» (*Lumen Gentium* 8). En la medida en que la Iglesia es una realidad humana, resulta obvio que en ella rigen todos los principios determinantes para la sociedad humana. Entre estos se cuentan no solo el principio de subsidiariedad, sino también los derechos humanos universales. Así y todo, tales principios deben ser aplicados de manera análoga, o sea, en consonancia con la esencia teológica de la Iglesia y, por ende, también con su estructura de comunión.

Pero ¿qué significa *communio*? En la Escritura y en la tradición veteroeclesial, el concepto de *communio* es en extremo complejo. Originariamente, *communio* no denota la comunión entre hombres, sino la común participación en los bienes salvíficos. De ahí que la *communio sanctorum* que se menciona en el credo apostólico seguramente no aludiera en sus orígenes a la comunión de los cristianos vivos sobre la tierra con los difuntos que moran en el cielo o en un lugar de purificación, sino a la común participación en los sacramentos, en especial en el bautismo y la eucaristía, por medio de los cuales los miembros de la Iglesia están en comunión tanto con Jesucristo como entre sí mismos. Sin embargo, la *communio* de la Iglesia in situ, que está fundada en el bautismo y que alcanza su punto cimero en la celebración conjunta de la eucaristía, debe estar, por su parte, en *communio* con todas las demás Iglesias locales, que participan asimismo del único bautismo y la única eucaristía. Así, a tenor de una importantísima formulación del concilio, la Iglesia universal existe «en y a partir de» las Iglesias locales (cf. Lumen Gentium 23). De este modo, la *communio* comporta unidad y diversidad por igual. Como tal *communio*, que implica diversidad en la unidad, la Iglesia es signo e instrumento de la unidad de la humanidad, en la cual la diversidad de pueblos, culturas,

razas y clases no es eliminada sin más, sino reconciliada en un nuevo y justo orden mundial y en una civilización del amor (Pablo VI).

Sobre la base de esta eclesiología de comunión fue posible conciliar entre sí con facilidad los distintos acentos colocados al principio en el aula sinodal. No se necesitaron baratos compromisos ni intervenciones autoritarias para hacer patente que el desmantelamiento del centralismo no significa disolución de la unidad. Más bien era a todas luces indiscutible que, precisamente a la vista de la necesaria acentuación de la mayor diversidad dentro de la unidad de la Iglesia, el ministerio petrino resulta importante e indispensable de un modo nuevo como signo y garante de la unidad de la Iglesia. Así, ninguno de los padres sinodales consideró el ministerio petrino obstáculo en el camino hacia una mayor diversidad, sino signo anticipatorio de una mayor y más abarcadora unidad en la diversidad. Con ello, el sínodo puso de relieve la concepción católica de la *communio*, deslindándola de una concepción según la cual la Iglesia universal, por así decir, surge solo a posteriori a partir de las Iglesias locales, pero no está constituida al mismo tiempo por ellas, una eclesiología de community [comunidad], como la que en ocasiones es defendida en la comunidad eclesial anglicana o en el Consejo Mundial de Iglesias.

b) Formas de realización de la colegialidad: sínodos de los obispos y conferencias episcopales

Esta visión eclesiológica fundamental constituye el marco y la base de comprensión para el problema de la colegialidad de los obispos tanto entre sí como con el papa y bajo el primado de este, un problema que en el concilio fue larga y vehementemente controvertido y luego, justo antes del sínodo, de nuevo muy debatido. En este contexto tuvo lugar también el posicionamiento de las conferencias episcopales y del sínodo extraordinario de los obispos. Al hilo de todo ello se plantearon numerosas preguntas teológicas técnicas –por ejemplo, sobre la relación entre el poder de orden y el poder de jurisdicción o entre la colegialidad afectiva y la colegialidad efectiva– que aquí no podemos tratar en detalle. Por desgracia, el debate internacional sobre estos temas apenas es conocido entre nosotros, en Alemania, lo que hace comprensible, aunque no disculpa, alguna que otra necia toma de posición respecto a la relación sinodal, que sí tiene en cuenta ese debate[12].

El punto decisivo radica en la distinción entre la colegialidad en sentido estricto y propio y las diferentes realizaciones parciales de la colegialidad. La colegialidad en sentido estricto se refiere siempre a todo el colegio de los obispos con el papa y bajo el papa; su expresión suma es el concilio ecuménico. Esta realización plena de la colegialidad es de derecho divino (*iure divino*); las distintas realizaciones parciales de la colegialidad –entre las que hay que contar en primer lugar el sínodo de los obispos y las conferencias episcopales, pero también la Curia romana (cuyo lugar eclesiológico se debatió por extenso en la reunión de cardenales que precedió al sínodo), las visitas *ad*

limina (que han sido reestructuradas durante el presente pontificado en el sentido de la colegialidad), etc.– no son vinculantes en igual medida desde el punto de vista teológico. Tienen un fundamento teológico; son signo e instrumento de la realización de la colegialidad en sentido pleno. Pero en el terreno de lo concreto son únicamente de derecho eclesiástico.

El estatus del sínodo de los obispos ha sido debatido a fondo hasta llegar a un cierto acuerdo, al menos por el momento. Esta cuestión fue ya objeto del sínodo extraordinario de los obispos de 1969, así como de una profunda deliberación del consejo permanente del sínodo de los obispos en 1983. Las ponencias de esta deliberación, en la cual participó también parcialmente el papa, fueron editadas, junto con otros materiales interesantes, por el entonces secretario general del sínodo, el hoy cardenal Jozef Tomko[13]. En el curso de todo este debate, la idea de un sínodo permanente se reveló como difícilmente realizable tanto desde el punto de vista teológico como práctico. El hecho de que algunas voces aisladas, que no obstante durante el sínodo propugnaron de nuevo esta idea, no encontraran eco no es especialmente sorprendente en tales circunstancias. En estos momentos, el peso del sínodo de los obispos no se puede incrementar por medio de postulados generales, sino sobre todo por medio del trabajo efectivo de este órgano, que incluso dentro del ordenamiento canónico actual puede ser desarrollado en considerable medida. En este sentido, el último sínodo ha dado pasos decisivos.

Con ello nos encontramos ante la pregunta por el estatus de las conferencias episcopales. Nadie duda de la utilidad, más aún, de la necesidad pastoral de las conferencias episcopales en nuestra época. Incontrovertible es también su fundamento teológico como signo e instrumento de la plena colegialidad. Sin embargo, descendiendo al plano de lo concreto, existen dos concepciones contrapuestas, que globalmente pueden caracterizarse como sigue: unos consideran las conferencias episcopales como meros órganos de deliberación pastoral, mientras que otros las ven como instancias jerárquicas intermedias entre el papa y el obispo particular. Sin embargo, conforme al derecho vigente, a las conferencias episcopales únicamente les corresponde tal competencia propia en casos limitados, regulados por el derecho general.

El sínodo, lejos de entrar en detalle en estos debates, se circunscribe a la afirmación de que las conferencias episcopales, que son de derecho eclesiástico, nunca deben convertirse en instancias intermedias entre el obispo particular y el papa –ambos de derecho divino– de un modo tal que obstaculicen más que faciliten a estos el ejercicio de su responsabilidad. De ahí que el sínodo asevere que las conferencias episcopales, en su modo concreto de proceder, deben respetar tanto la unidad dentro de la respectiva Iglesia local como la inalienable responsabilidad de todo obispo individual ante la Iglesia universal, pero también ante su propia Iglesia particular.

Semejante exigencia se dirige en concreto contra una cierta preponderancia del aparato constatable en algunas conferencias episcopales. Con razón acentúa Hans Urs

von Balthasar, siguiendo al cardenal Ratzinger, que Jesucristo no nombró y envío como testigos a organismos y comisiones, sino a doce apóstoles. Sin embargo, los estableció como los Doce, o sea, como colegio. Dar testimonio del Evangelio es, por eso, asunto del individuo insustituible en comunión con los demás. Los organismos no pueden ser más que un medio en virtud del cual los individuos se apoyen unos a otros en el desempeño del ministerio que les ha sido encomendado. De ahí que la colegialidad tenga que ser diferenciada de una concepción individualista del ministerio, pero asimismo del liderazgo colectivo. Todo esto muestra que, por mucho que se acentúe la utilidad, más aún, la necesidad de las conferencias episcopales, su lugar teológico –en especial la cuestión de su autoridad doctrinal[14]– todavía debe ser desarrollado con más claridad y profundidad. A este respecto quedan aún por aclarar algunas cuestiones de interés también práctico.

c) Participación y corresponsabilidad de todos en la Iglesia

Sería una nefasta simplificación restringir la eclesiología de comunión a la relación de los obispos entre sí y con el papa. La Iglesia como comunión quiere decir: todos somos Iglesia. De este modo, una importante preocupación de la eclesiología del pueblo de Dios entra a formar parte directamente de la eclesiología de comunión. El sínodo hace suyo este punto de vista y habla del principio de la participación y la corresponsabilidad de todos en la Iglesia

Este principio rige en los diversos ámbitos de la Iglesia de modo en cada caso diferente. El sínodo habla de la *communio* entre el obispo y su presbiterio, así como de la colaboración con los diáconos y entre el obispo y los religiosos y religiosas. Menciona sobre todo el nuevo y saludable estilo de colaboración entre el clero y el laicado en la Iglesia, que debe ser contado entre los mejores frutos del concilio.

Pero también aborda cuestiones que se han tornado acuciantes después del concilio. Entre ellas figura ante todo el debate sobre la vocación, misión y corresponsabilidad de las mujeres en la Iglesia. El sínodo exhorta: «Los pastores deben acoger agradecidos y fomentar la colaboración de las mujeres en la actividad de la Iglesia». Apela en especial a los jóvenes, a los que, con el concilio, califica de esperanza de la Iglesia; y menciona –asumiendo una vez más positivamente un importante motivo del posconcilio– las nuevas comunidades de base que, si viven de verdad en la unidad de la Iglesia, constituyen una expresión real de la *communio* y un instrumento para su realización aún más profunda.

La eclesiología de comunión es, por consiguiente, todo menos irrelevante para la praxis. Sin embargo, el sínodo tan solo pudo apuntar estas consecuencias; deberán ser desarrolladas y profundizadas en el próximo sínodo ordinario de los obispos, en el que se tratará de la misión de los laicos. Pues detrás de lo que el sínodo no pudo sino sugerir se esconden aún varias cuestiones espinosas pendientes de solución.

d) Revalorización de la preocupación ecuménica

Aún desde otro punto de vista muestra la eclesiología de comunión su fecundidad. Pues está en condiciones de integrar de modo nuevo y desarrollar la preocupación ecuménica. No era de esperar que el sínodo ofreciera en las cuestiones ecuménicas respuestas concretas que ayudaran a avanzar; había muy poco tiempo para ello. De todas formas, el sínodo no solo ratificó la opción ecuménica del concilio, sino que al menos en un punto también la desarrolló. En el curso de las distintas versiones de la relación final diferenció las relaciones ecuménicas con mayor claridad del resto de relaciones dialógicas de la Iglesia: del diálogo con las religiones no cristianas, con los no creyentes y con el mundo actual. No consideró la preocupación ecuménica bajo la óptica general del diálogo, sino bajo la óptica específicamente eclesial de la *communio*, revalorizándola considerablemente. Con ello debería clarificarse por fin la meta del acercamiento ecuménico. No se trata de un simple regreso, sino de la forma plena de la *communio*, que ahora existe real, pero incompletamente; se trata de la diversidad en la unidad.

A esto se añaden algunos otros acentos interesantes. Adoptar como ángulo de enfoque la *communio* eucarísticamente determinada facilita el encuentro con las Iglesias ortodoxas, mientras que subrayar que la Iglesia es «Iglesia bajo la palabra de Dios» lo facilita con la teología protestante, en especial con la luterana. La invitación al sínodo a –y la participación en él de– representantes de las Iglesias con las que la Iglesia católica mantiene una relación de diálogo, así como la muy positiva toma de posición de tales Iglesias al acontecimiento del sínodo y, más aún, la celebración ecuménica de la palabra en el aula sinodal, son un signo adicional de que el ecumenismo en modo alguno se encuentra en una situación de parálisis y menos aún de retroceso.

También por lo que respecta al movimiento ecuménico es cierto que, tras una primera fase de entusiasmo y una fase posterior de decepción, en este momento se está entrando en una fase realista. Este realismo se toma en serio tanto la experiencia de profunda comunión como las diferencias que todavía existen entre las Iglesias separadas y que tendrán que ser superadas a medida que avance el proceso de aproximación ecuménica. En este sentido, la responsabilidad ecuménica está inscrita, como dice el sínodo, profunda e imborrablemente en la conciencia de la Iglesia católica.

Ahora podemos sintetizar el tercer acento puesto por el sínodo para la realización del concilio. No se trata solo del camino hacia dentro y hacia lo hondo, ni tampoco solo del camino de retorno a las fuentes; se trata también del camino de unos hacia otros y, por ende, de una renovada vida en común en la Iglesia. No sería un éxito menor del sínodo conseguir que se superara la época de la polarización. Su lugar no debería ser ocupado por una ideología de la unidad monolítica y niveladora. Toda vida se desarrolla en medio de tensiones; donde cesan las tensiones, reina la muerte. Pero no queremos una Iglesia muerta, sino una Iglesia viva. Lo decisivo es que tales tensiones sean fructíferas, y ello únicamente resulta posible si se hallan referidas unas a otras en vez de contraponerse sin más. En esto radica la diferencia resaltada por el sínodo entre la pluralidad legítima,

más aún, deseable y un pluralismo de posiciones por principio inconciliables y enfrentadas entre sí[15].

4. Un paso hacia el futuro: la misión de la Iglesia en el mundo actual

a) La crisis actual y la teología de la cruz

El hacer acopio de fuerzas y energías está en último término al servicio de la misión en el mundo. La Iglesia es, por naturaleza, misionera. Tiene su origen en el envío del Hijo por el Padre, en el envío de los apóstoles por Cristo, en el envío de todos los cristianos en el bautismo. El sínodo en modo alguno olvida o silencia este aspecto de la misión y, por tanto, de la apertura al mundo; antes bien, con esta preocupación esencial concluye su documento, incluso podría decirse que en ella alcanza este su cima. Si se siguen las versiones de la relación del sínodo, empezando por la relación intermedia hasta la segunda redacción de la relación final, cabe constatar incluso que esta parte final de la relación sinodal fue progresivamente ampliada y matizada.

Como se observa en la relación final, el sínodo era consciente de que los seres humanos difícilmente comprenderían que la Iglesia, en la situación actual, se ocupara de manera predominante de cuestiones internas relativas a la distribución del poder, desatendiendo a consecuencia de ello su servicio a las personas. En tal caso, la Iglesia estaría olvidando que en el concilio se definió a sí misma como signo universal de la salvación. De ahí que el sínodo reconociera de nuevo la importancia de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, la *Gaudium et Spes*.

Pero el sínodo era también consciente de que, en los veinte años transcurridos desde el concilio, los «signos de los tiempos» se han transformado y ensombrecido rápidamente. No solo se ha intensificado el secularismo, sino que el optimismo de la década de 1960 se ha volatizado en gran medida. «Los miedos y las tribulaciones se han acrecentado. En todo el mundo crecen hoy el hambre, la represión, la injusticia, la guerra, la tortura, el terrorismo y otras clases de violencia». A la vista de la amenaza atómica, la cuestión de la guerra y la paz mueven hoy más a los seres humanos. Los nuevos desarrollos tecnológicos esconden oportunidades, pero también peligros aún imprevisibles.

La pregunta resulta obvia: ¿qué quiere decirnos Dios con estos transformados «signos de los tiempos»? La respuesta del sínodo reza: quiere enseñarnos la importancia y la posición central de la cruz de Jesucristo. Como resulta obvio, este punto de vista no es totalmente nuevo. Sin embargo, poner de relieve la teología de la cruz con este énfasis y este peso supone un nuevo acento en comparación tanto con los textos conciliares correspondientes como con los precedentes sínodos de los obispos. Esto no debe ser malentendido como pesimismo. También aquí se trata del realismo de la fe. En efecto, la cruz no puede separarse de la esperanza pascual. Pero la esperanza pascual bajo el signo

de la cruz es diferenciada del utopismo entusiasta: percibe las dificultades y resistencias de la época, lo negativo y destructivo, lo hostil contra el ser humano y contra la Iglesia que hay en ella, e intenta superar todo eso con la fuerza mayor de la fe y el amor.

Puesto que la teología de la cruz, lejos de excluir la teología de la encarnación y la teología del misterio pascual, las presupone, el sínodo pudo confirmar al principio todas las opciones del concilio en lo que atañe a la apertura al mundo. Esto vale en especial para el diálogo con las religiones no cristianas y con los no creyentes. Lo que el sínodo dice al respecto son en el fondo repeticiones literales de las afirmaciones conciliares correspondientes, lo cual, de todos modos, pone de manifiesto que, veinte años después del concilio, la Iglesia prosigue el camino del concilio y no lo desanda. Con todo, en algunos puntos el sínodo pone nuevos acentos, a fin no solo de reforzar la apertura conciliar al mundo bajo el signo de la cruz, sino también para entenderla más profundamente y realizarla de modo más realista. En ello era inevitable que desde la teología de la cruz se adoptaran también acentos críticos. Más en concreto, al sínodo le preocupa el recto «discernimiento de espíritus» entre una apertura al mundo que sea mundanización de la Iglesia y una apertura que comporte el envío misionero al mundo.

b) *aggiornamento* e inculturación

Antes de nada era necesario entender correctamente la llamada de Juan XXIII al *aggiornamento*, a la actualización de la Iglesia. Es incuestionable que la Iglesia debe ser actual. La cuestión es solo cómo serlo de la manera adecuada. Se cuenta que Juan XXIII, al ser preguntado en una ocasión por el sentido del *aggiornamento*, se limitó a señalar a la cruz. El Crucificado, que extiende los brazos para la salvación del mundo y ya no los cierra: ese es el símbolo del *aggiornamento* rectamente entendido. Con ello quedan excluidos tanto una irreflexiva asimilación de la Iglesia al mundo como un rígido aislamiento de la Iglesia respecto del mundo. La apertura misionera para la salvación del mundo significa el sí a todos los valores verdaderamente humanos, en especial la defensa de la dignidad de la persona humana y de los derechos humanos fundamentales, así como de la paz, la libertad y la justicia. Sin embargo, tal sí no es posible sin una crítica purificación de los valores humanos, que a menudo son desfigurados por el pecado. A la via *positionis* y a la *via negationis* se suma finalmente la *via eminentiae*, el sobrepujamiento de todo lo meramente humano y, por ende, la realización de lo auténticamente humano en la comunión con Dios por medio de Cristo en el Espíritu Santo. En el fondo, esta interpretación del *aggiornamento* se mueve en el sentido del axioma clásico: la gracia presupone la naturaleza, la protege y la defiende, por tanto, y la lleva a su realización de modo sobrepujante por el camino de la cruz.

Lo que entre nosotros a menudo se denomina *aggiornamento* es, para las Iglesias del Tercer Mundo, la inculturación. En su último viaje a África, el papa Juan Pablo II les ha dicho a los africanos que deben ser auténticos africanos y auténticos cristianos. De hecho, una de las más importantes tareas de presente y de futuro de la Iglesia actual

consiste en echar raíces de manera en cada caso autónoma en las culturas de África, Asia y Latinoamérica. La época del «cristianismo de exportación» europeo ha terminado definitivamente; la Iglesia está hoy en proceso de convertirse en Iglesia universal de un modo nuevo. El sínodo mostró esto ya externamente, pues más o menos dos tercios de los padres sinodales procedían del Tercer Mundo.

Pero ¿qué significa inculturación? No se trata de una mera adaptación externa. No basta con la asunción de las lenguas vernáculas y de los ritos y ritmos de la cultura correspondiente. El problema es mucho más hondo; y se torna realmente explosivo solo cuando entran en juego las concepciones y la praxis matrimoniales africanas. Por principio hay que asumir lo positivo del conjunto de la cultura correspondiente, purificando esta a la luz del Evangelio y llevándola a su sobrepujante realización en lo cristiano. Esta tarea se plantea hoy no solo en el Tercer Mundo. Entretanto también en el Viejo Mundo ha surgido una nueva cultura, que todavía está poco penetrada por el espíritu cristiano. En efecto, el divorcio entre el Evangelio y la cultura fue caracterizado con razón por el papa Pablo VI como el drama de nuestro tiempo (cf. *Evangelii nuntiandi* 20). También en el mundo occidental de Europa y Norteamérica es precisa, por eso, una nueva inculturación, una nueva evangelización.

Con ello se dio un importante impulso para la pastoral del futuro inmediato. Salta a la vista que el sínodo no podía hacer aplicaciones concretas en este sentido; las situaciones culturales en las distintas partes del mundo son muy diferentes. Las Iglesias locales deben encontrar sus propias soluciones sobre la base de los mismos principios fundamentales. Por nuestra propia historia misionera sabemos que esto será un proceso arduo y difícil.

c) Para una verdadera liberación del ser humano

El tercer punto, y seguramente el más importante, es la opción preferencial por los pobres y por el desarrollo humano. En los documentos conciliares se apuntan ya ambos elementos; sin embargo, solo después del concilio se ha tomado plena conciencia de ellos, en especial en Latinoamérica y entretanto en toda la Iglesia, adquiriendo una nueva urgencia. Desde entonces, la Iglesia ha cobrado una más clara conciencia del servicio que está llamada a prestar a los pobres, los oprimidos y los marginados. Por supuesto, esta opción no debe ser entendida como excluyente, ya que la Iglesia es enviada a todos: no excluye a los ricos, pero les enseña a emplear su riqueza de modo socialmente responsable y a compartirla en consecuencia.

Con esta afirmación, la relación del sínodo, sin entrar en detalle en el controvertido debate, hace suya una de las más importantes preocupaciones de las distintas teologías de la liberación, superando al mismo tiempo la algo unilateral visión crítica de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984), que no por casualidad tuvo que ser completada por un segundo documento de tono más positivo. El sínodo hace esto también desde otro punto de vista. Es importante sobre todo la acentuación de

la crítica profética de todas las formas de represión, así como la acentuación de una comprensión integral de la salvación, según la cual esta, aun siendo primordialmente espiritual, tiene por entero consecuencias intramundanas. También la ya resaltada acentuación del legítimo propósito de las comunidades de base retoma positivamente una importante preocupación de la teología de la liberación.

Sin embargo, el sínodo menciona también un punto de vista crítico, que debe ser considerado en este contexto: aun cuando se rechace estrictamente todo dualismo entre Iglesia y mundo, historia de la salvación e historia universal, esperanza intramundana y esperanza escatológica, salvación cristiana y bienestar humano, y haya que descartar y superar toda falsa y estéril contraposición entre misión espiritual y servicio al mundo, el justificado rechazo de una separación de estos ámbitos no debe hacer olvidar la legítima, más aún, necesaria distinción entre ellos. Tal dualidad no es ningún dualismo. Antes bien, esta distinción es justamente un signo de verdadera libertad cristiana, para la cual ningún bien intramundano, por importante, grande y digno de protección que sea, representa un valor último. El único valor último es Dios; de ahí que la vinculación a él libere de la sumisión al mundo. Esta libertad con respecto al mundo fundamenta simultáneamente una nueva libertad para el mundo. Según el Evangelio, el amor a Dios y el amor al prójimo son indisociables.

Todavía en otro sentido es necesario no entender de forma demasiado angosta el concepto de libertad, circunscribiéndolo al ámbito material o político. No solo existe la pobreza material; también se da la pobreza en el sentido de escasez de libertad y de bienes intelectuales, y resulta especialmente grave cuando la libertad religiosa es reprimida con violencia. Por eso, la toma de partido a favor de las Iglesias del Tercer Mundo estaría ideológicamente constreñida si no incluyera la toma de partido a favor de las personas e Iglesias oprimidas en el Segundo Mundo. En este punto, a menudo se constata en la actualidad un considerable desequilibrio tanto en el debate público como en el intraeclesial. El sínodo afirma que la Iglesia debe denunciar proféticamente toda forma de pobreza y opresión y defender y fomentar por doquier los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. En el mundo occidental, por último, este fomento del desarrollo humano y esta opción por los débiles han de hacerse valer sobre todo cuando se trata de la protección de los nonatos. Tampoco respecto de este escándalo de nuestra época pudo ni quiso callar el sínodo. La libertad es indivisible.

Por muy inequívocas que sean sus afirmaciones en todos estos puntos, el sínodo, por razones de tiempo, no logró ya en esta última sección estructurar y formular con suficiente esmero sus posicionamientos. Ello no tiene por qué ser necesariamente un menoscabo, pues tanto más acuciante resulta así la tarea que el sínodo plantea a la Iglesia para el futuro inmediato. La Iglesia aún debe reflexionar con mucha mayor claridad sobre su misión en el mundo y llevarla a la práctica de forma mucho más decidida. Tiene que superar su actitud unilateralmente introvertida. Los puntos decisivos necesitados de clarificación se mencionan una vez más a modo de síntesis en las recomendaciones conclusivas: teología de la cruz y misterio pascual como claves teológicas; teología y

praxis de la inculturación y el diálogo tanto con las religiones no cristianas como con los no creyentes; la importancia de la opción por los pobres; la doctrina social de la Iglesia en su relación con el desarrollo humano en circunstancias siempre nuevas.

Como resumen cabe afirmar que el camino hacia dentro y hacia lo hondo, el camino de retorno a las fuentes y el camino de unos a otros y de todos en común desembocan en el camino hacia delante que lleva al mundo y al futuro. El sínodo no mira con nostalgia a la época preconciliar ni petrifica sin más los documentos conciliares; antes bien, mira con valentía a su camino hacia el tercer milenio. Confía, por último, en que acontezca aquel «nuevo Pentecostés» del que habló el papa Juan XXIII y que aún seguimos esperando.

Conclusión: alegato contra el avinagramiento y en pro de un nuevo realismo en la Iglesia

¿Qué ha significado, pues, este sínodo? En conjunto, su eco fue muy positivo. Hubo, sin embargo, interpelaciones críticas. El sínodo, como es evidente, no pudo satisfacer todas las expectativas; sobre todo, en solo doce días de trabajo resultó imposible abordar problemas concretos. No hubo más remedio que quedarse en un balance general y en una indicación del rumbo que se había de seguir. Dada la obligada premura en la redacción de la relación final, ni siquiera fue posible recoger por igual todos los puntos de vista expuestos en las relaciones precedentes y los debates. Faltó tiempo para estructurar y formular todo con suficiente esmero.

No obstante, semejante procedimiento fue responsable, porque no se trataba de un documento conclusivo jurídica o doctrinalmente vinculante, sino de una relación final del relator, a la que, sin embargo, corresponde una cierta autoridad moral en virtud de la votación a la que fue sometida. En contra de lo que algunos creen, no es cierto que esta relación sirvió tan solo para que el sínodo evitara en el último momento lo peor, a saber, una restauración de la época preconciliar. Salvo algunos tradicionalistas, que no estaban representados en el sínodo, nadie deseaba en serio semejante restauración. En el fondo, ello únicamente existía en las aprensiones de algunos creadores de opinión y estados de ánimo y de quienes les prestaron oído. Sin embargo, el sínodo tampoco pudo decir nada realmente nuevo. Quiso –y no pudo por menos de– poner de relieve los textos conciliares como carta magna para el futuro, reclamando su plena realización conforme a la letra y al espíritu. De ese modo pudo poner también algunos acentos esenciales para la plena realización del concilio. Y esto lo hizo asumiendo positivamente también algunos desarrollos posconciliares.

Así, se plantea la pregunta: ¿y ahora qué? El sínodo solamente pudo proponer concreciones en forma de recomendaciones al papa y a los obispos. Sería un error, sin embargo, dirigir esta pregunta solamente al papa, la Curia y los obispos. Existe en la actualidad una nueva forma de jerarcología de índole en extremo paradójica. Niega

enérgicamente al ministerio eclesiástico la competencia exclusiva y, sin embargo, lo hace responsable de todo lo que, a su juicio, no funciona o funciona de forma defectuosa. Si las afirmaciones del sínodo sobre la participación y la corresponsabilidad de todos son ciertas, entonces todos y cada uno debemos formularnos la pregunta: ¿y ahora qué? No se puede esperar que todas las iniciativas surjan desde arriba; cada cual debe hacer todo lo que le resulte posible en el ámbito en el que vive y sobre el que tiene competencias. El sínodo brinda la base y el marco para ello, al tiempo que ofrece diversas sugerencias positivas. La realización debe comenzar en otro lugar, en todos los planos. Aquí todo el mundo es interpelado y a todo el mundo se le recuerdan sus obligaciones.

Pero ¿no existen, se oye decir, bloqueos y barreras antitanque «de arriba» para las iniciativas que nacen «de abajo»? El celibato, el problema de los divorciados vueltos a casar, la cuestión de la regulación de la natalidad y la ordenación de mujeres suelen ser mencionados en primer lugar. Nadie puede negar que se trata de auténticos problemas. Entonces, ¿por qué no ha dicho el sínodo nada sobre ellos? A esto se puede responder de entrada: nada de eso formaba parte del tema del sínodo ni puede ser clarificado de pasada. Algunos sínodos se han manifestado ya al respecto, y en el futuro lo harán otros. Pero supongamos por un momento que dichas cuestiones de verdad estuvieran teológicamente tan claras como muchos piensan; supongamos, pues, que todo se debiera a la obstinación de la «Iglesia oficial». ¿Sería realmente todo mejor si las preguntas mencionadas fueron contestadas tal como desean quienes las plantean? Yo creo que no. Estas soluciones ya existen. Todo lo que aquí se exige se llevó a la práctica en la Iglesia protestante hace ya mucho tiempo. ¿Es allí la situación fundamentalmente mejor gracias a ello? Si las objeciones mencionadas fueran ciertas, la vida cristiana y eclesial debería florecer en la Iglesia protestante en una medida insospechada. Sin embargo, es evidente que sus miembros tienen que luchar con los mismos problemas que nosotros y con otros adicionales. Las exigencias mencionadas pueden estar tan justificadas como se quiera y seguramente tendrán que seguir siendo debatidas, pero de su solución no cabe esperar la revitalización y renovación fundamental de la Iglesia y del cristianismo. Se necesita un enfoque más profundo y abarcador. El sínodo ensayó uno, que plasmó en la fórmula: «La Iglesia, bajo la palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo».

Así, aún tenemos que decir, para terminar, una palabra contra el extendido avinagramiento en la Iglesia. Con su propia displicencia, denigra todo y nunca tiene interés en otra cosa que en encontrar el famoso pelo en la sopa. Si se quiere, siempre es posible encontrar ese pelo y quitar el apetito a los demás. Aunque uno se esté muriendo de sed, es capaz de rechazar malhumorado un vaso de agua medio lleno aduciendo que está medio vacío. Contra semejante actitud no se conoce antídoto alguno. De ese modo, también en el caso del sínodo se puede enumerar lo que –aún– no ha conseguido. Toda obra humana –y también un sínodo es, al fin y al cabo, una obra humana– se caracteriza por el hecho de que muchos detalles concretos son susceptibles de mejora. Que quepa asimismo perfeccionarla en conjunto es, sin embargo, algo que primero tiene que ser

demostrado. Y mientras no ocurra así, convendría asumir agradecidamente lo que ha dicho el sínodo, desarrollándolo y realizándolo en el ámbito propio de cada cual según las fuerzas disponibles. Todos estamos invitados a participar y a aportar nuestros talentos.

A buen seguro, la crítica es necesaria; también en la Iglesia, si no se quiere que la vida eclesial languidezca en falsa autocomplacencia. Lo que me gustaría desearle a la Iglesia actual, sobre todo entre nosotros, en Alemania, es mayor regocijo en lo que ella misma es y en lo que tiene. Según el Evangelio, solamente quien ya tiene y se alegra de ello y saca rendimiento de su talento recibirá más (cf. Mt 25,29). En la fe, al final no se dará la razón a los escépticos, sino a quienes, movidos por la esperanza y el amor, se atreven a comprometerse, a quienes, lejos de colocarse como espectadores al borde del camino y limitarse a criticar, se implican personalmente. Quienes antes del sínodo se mostraban escépticos y derrotistas se han equivocado; la restauración que temían y predecían no se ha producido. Quienes después del sínodo siguen siendo escépticos y derrotistas, si bien ya algo más moderadamente, se equivocan asimismo. En el concilio Vaticano II, la Iglesia se puso en camino; y este ponerse en marcha ha sido confirmado y desarrollado en el último sínodo. La Iglesia sabe que aún le falta mucho para concluir la realización del último concilio. En efecto, apenas se ha puesto todavía manos a la obra. Así, camina con decisión y confianza hacia el tercer milenio. Lo hace sin entusiasmo exaltado, pero sí llena del realismo que es propio de la fe y la esperanza y se acredita en el amor.

---

[1]. Una amplia visión de conjunto sobre la recepción del concilio puede encontrarse en G. Alberigo, Y. Congar y H. J. Pottmeyer (eds.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982; G. Alberigo y J.-P. Jossua (eds.), *Il Vaticano II e la chiesa,* Brescia 1985 [trad. al.: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils,* Düsseldorf 1986; trad. esp.: *La recepción del Vaticano II,* Cristiandad, Madrid 1987].

[2]. Así, por ejemplo, en el libro del periodista y vaticanólogo italiano G. Zizola, *La restaurazione di papa Wojtyla*, Roma/Bari 1985, aparecido antes del sínodo. Zizola ha proyectado también sus reservas a posteriori sobre la relación final del sínodo, bajo el enteramente falso supuesto de que esta fue confiada a una comisión nombrada «desde arriba». Cf. su artículo recientemente publicado en *Rocca* (enero 1986), 47-51.

[3]. Cf. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger, *Rapporto sulla fede,* Roma 1985 [trad. al.: J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori,* München 1985; trad. esp.: J. Ratzinger y V. Messori, *Informe sobre la fe,* BAC, Madrid 19856]. Cualquier confrontación justa con este libro debe tener en cuenta al menos que J. Ratzinger excluye expresa y decididamente una restauración en el sentido habitual de vuelta a un estado anterior. Lo que persigue al usar el históricamente lastrado término «restauración» es «un recuperado equilibrio entre las orientaciones y los reglamentos» (ed. alemana, 36). Con más razón aún resulta infundada la controversia por la palabra «restauración», tal como la emplea J. Ratzinger, si se tiene en cuenta la observación de H. de Lubac en el sentido de que «restauración» sirve a menudo como traducción del término latino, utilizado por el concilio, instauratio, o sea, renovación. Cf. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican,* Paris 1985, 114s [trad. al.: *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils,* München 1985, 113s; trad. esp.: *Diálogo sobre el Vaticano II: recuerdos y reflexiones,* BAC, Madrid 1985].

[4]. Cf. F. König, *Chiesa dove vai?,* Roma 1985 [trad. al.: *Der Weg der Kirche. Ein Gespräch mit Gianni Licheri,* Düsseldorf 1986; trad. esp.: *Iglesia, ¿adónde vas? Gianni Licheri entrevista al cardenal Koenig,* Sal Terrae, Santander 1986].

[5]. Esta hipótesis totalmente inventada se encuentra en P. Hebblethwaite, *Synod Extraordinary. The Inside Story of the Rome Synod, November/December 1985,* London 1986, 136. El libro, evidentemente escrito en su mayor parte antes del sínodo, solo aborda este en los dos últimos capítulos. Junto a muchas informaciones valiosas, sus páginas contienen toda una serie de fantasiosas especulaciones y algunas afirmaciones falsas sobre hechos concretos.

[6]. La documentación completa volverá a ser presentada por G. Caprile. La documentación de los sínodos episcopales celebrados hasta ahora desde 1967, editada por él, apareció bajo el título *Il sinodo dei vescovi,* 7 vols., Roma 1968-1984.

[7]. A todos los padres sinodales se les entregó, por encargo del cardenal Franciszek Macharski, una amplia documentación del proceso sinodal con el que el entonces arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyla, contribuyó a la recepción del Vaticano II en su diócesis. Cf. *Il Sinodo pastorale dell'archidiocesi di Cracovia. 1972-1979,* Città del Vaticano 1985.

[8]. La Escritura habla del misterio del reino de Dios, con lo que alude a su escondida presencia en Jesucristo (cf. Mc 4,11 par). Las cartas paulinas mencionan el misterio callado desde tiempos eternos (cf. Rom 16,25), el misterio eterno del designio divino que se ha manifestado en Jesucristo (cf. Ef 1,9), más aún, que Jesucristo mismo es (cf. Col 2,2) y ahora es anunciado y revelado a los gentiles mediante la predicación apostólica (cf. Ef 3,9s; Col 1,26; véase además Ef 6,19; Col 4,3). Así, también cabe calificar de misterio el hecho de que Cristo esté entre nosotros (cf. Col 1,27) o la exégesis tipológica de la Escritura, que se refiere a la relación de Jesucristo y la Iglesia (cf. Ef 5,32). En el Nuevo Testamento se afirma, con ayuda del término *mysterium o sacramentum,* la presencia del misterio de Cristo no solo en la palabra, sino también en los sacramentos. Por consiguiente, para entender el concepto de «misterio» hay que recurrir a toda la rica tradición de la comprensión de los sacramentos. La segregación de los sacramentos respecto a la totalidad del *mysterium/sacramentum* de la Iglesia, que se inicio en la temprana Edad Media, fue revertida por el Vaticano II mediante la doble afirmación de que la Iglesia es en Cristo, por así decir, sacramento, o sea, signo e instrumento (cf. *Lumen Gentium* 1, 9 y passim), y de que es sacramento universal de la salvación (cf. *ibid.* 48; véase asimismo *Gaudium et Spes* 45 y passim). De este modo, con su eclesiología del misterio, el sínodo hace suya una de las principales afirmaciones eclesiológicas del concilio. Cf. W. Kasper, «La Iglesia como sacramento universal de la salvación», reimpreso en el presente volumen, 306-327 (con una panorámica bibliográfica).

[9]. Cf. K. Rahner, *Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulessaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965,* Freiburg i.Br. 1966 [trad. esp.: *El concilio, nuevo comienzo,* Herder, Barcelona 2012].

[10]. Esta afirmación, a menudo sostenida erróneamente en la prensa, fue recogida también por *Herder-Korrespondenz* 40 (1986), 37s, y asociada con la suposición de que «la elocuente referencia al misterio de la Iglesia... puede y debe... distraer de irresueltas cuestiones relativas a estructuras y competencias». El conocimiento de los textos conciliares no parece estar ya, de hecho, muy extendido; además, es evidente que el apresurado informador y comentador no tuvo tiempo más que para leer el primero de los cuatro capítulos de la relación final del sínodo. El balance crítico de D. A. Seeber (cf. *ibid.*, 53-56) pasa por completo de largo ante el quid de la cuestión y ante los textos.

[11]. La más importante literatura reciente sobre este tema (Y. Congar, H. de Lubac, M.-J. Le Guillou, J. Hamer, J. Ratzinger, O. Saier, A. Acerbi, P. C. Bori, G. Ghirlanda, G. Alberigo, H. Müller, etc.) se detalla en el artículo W. Kasper, «La Iglesia como *communio*. Reflexiones sobre la idea eclesiológica rectora del concilio Vaticano II», reimpreso en el presente volumen, 405-425.

[12]. El trasfondo indispensable, pero por regla general poco estudiado, de las recientes iniciativas de J. Ratzinger y H. U. von Balthasar, son las minuciosas exposiciones de H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971 [trad. al.: *Quellen kirchlicher Einheit,* Einsiedeln 1974; trad. esp.: Las Iglesias particulares en la Iglesia universal, Sígueme, Salamanca 1974]. Una buena visión de conjunto de los más importantes resultados del debate en general la ofreció justo antes del sínodo el artículo principal no firmado: «*Il sinodo dei vescovi come sviluppo della collegialità episcopale*»: Civiltà Cattolica 136 (1985), 105-117. También deben consultarse las deliberaciones del sínodo extraordinario de los obispos de 1969, por desgracia casi olvidadas. Cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi. Prima assemblea straordinaria* (11-28 ottobre 1969), Roma 1970. Al respecto, véase también A. Antón, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario,* Madrid 1970 (con abundantes referencias bibliográficas). Cf. además el

informe de la Comisión Teológica Internacional, *L'unique Église du Christ. Rapport rédigé pour le Synode par Msgr. Pierre Eyt,* Préface du cardinal Ratzinger, Paris 1985 [trad. esp. de la versión latina oficial: «Temas selectos de eclesiología», en Comisión Teológica Internacional, Documentos (1969-1996), BAC, Madrid 2000, 327-375]. Un tratamiento más amplio se encuentra en A. Garuti, *La collegialità oggi e domani,* Bologna 1982 (también con bibliografía).

[13]. Cf. *Il sinodo dei vescovi. Natura – metodo – prospettive,* ed. por Jozef Tomko, Città del Vaticano 1985 (con importantes referencias bibliográficas). Especialmente significativa es la alocución del papa; su formulación más relevante, la de que el sínodo de los obispos es expresión e instrumento de la colegialidad, fue recogida en esencia en la relación final del sínodo. Interesante para la actitud del papa ante el sínodo episcopal es la obra *Karol Wojtyla e il Sinodo dei vescovi,* Città del Vaticano 1980.

[14]. Al respecto, cf. el interesante y ponderador artículo de A. Dulles, «Bishops' Conference Documents: What Doctrinal Authority?»: *Origins* 14 (1985), 528-534.

[15]. Cf. *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus,* ed. por la Comisión Teológica Internacional, Einsiedeln 1973 [trad. esp. del orig. latino: «La unidad de la fe y el pluralismo teológico», en Comisión Teológica Internacional, *Documentos (1969-1996),* BAC, Madrid 2000, 41-57]. La distinción entre pluralidad y pluralismo fue preparada, en lo que al contenido se refiere, de modo intelectualmente muy profundo en uno de los clásicos de la eclesiología católica renovada, en la obra de J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825), editado, introducido y comentado por J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957, 152-157 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia,* Eunate, Pamplona 1996].

Capítulo 6.

El permanente reto del concilio Vaticano II. La hermenéutica de las afirmaciones conciliares

I. Las tres fases del desarrollo posconciliar

El concilio Vaticano II fue vivido por muchos contemporáneos como un acontecimiento espiritual realmente sensacional. Hoy, veinte años más tarde, los textos conciliares les resultan ya a muchos del todo extraños, en caso de que hayan oído siquiera hablar de ellos. El interés y la esperanza que suscitó el concilio se han convertido a menudo en decepción, más aún, en el temor de que la renovación conciliar sea revertida y termine fracasando.

Entretanto el debate sobre el significado, la interpretación y las consecuencias del concilio Vaticano II se ha reavivado. El motivo de este debate lo proporcionaron unas agudas declaraciones del prefecto de la romana Congregación para la Doctrina de la Fe, pero también –y sobre todo– la convocatoria y la celebración de un sínodo extraordinario de los obispos dedicado al tema de la recepción y la interpretación del último concilio. Con la discusión desencadenada por todo ello hemos entrado en una tercera fase del desarrollo posconciliar, que presumiblemente será la decisiva para determinar el futuro del concilio.

La primera fase de la recepción puede caracterizarse, siguiendo a H. J. Pottmeyer, como la fase del entusiasmo. Estuvo dominada por entero por la aún reciente impresión del concilio como un acontecimiento liberador. El Vaticano II les pareció a muchos un comienzo absolutamente nuevo y un punto de partida de una dinámica conciliar llamada a continuar, una ignición inicial, por así decir, que hizo que los textos del concilio se tuvieran pronto por ya superados. Así, la renovación litúrgica oficial fue en ocasiones más allá de las afirmaciones expresas del concilio, por ejemplo, en lo que concierne a la amplitud del uso de las lenguas vernáculas. En mayor medida aún, el debate teológico enseguida dejó los textos conciliares detrás de sí. Incluso un teólogo tan equilibrado como Y. Congar, que había participado de manera determinante en la redacción de la Constitución sobre la Iglesia, la *Lumen Gentium*, llegó a escribir: «Las posiciones del Vaticano II parecen ahora superadas en cierto sentido». Con no poca frecuencia se apeló al espíritu del concilio y se advirtió de los peligros de una escolástica conciliar atada a los textos del concilio.

La primera fase dejó paso por necesidad a la fase de la decepción. La decepción obedeció a diversas razones. Sin duda, tampoco se cumplieron todas las expectativas legítimas. Esto vale en especial de la visión de la Iglesia como *communio* y de la colegialidad. Es cierto que no solo el clima intraeclesial, sino también el clima social en su conjunto se transformó radicalmente a finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970. Pero igualmente la dinámica autónoma de lo nuevo careció a menudo de la necesaria energía religioso-espiritual. La crisis se manifestó, entre otras cosas, en la dramática disminución de las vocaciones para el sacerdocio y la vida consagrada; en el hundimiento a gran escala de la praxis penitencial, en especial de la penitencia sacramental; y también, y no en último término, en el hecho de que, en contra de las expectativas, la renovación litúrgica vino acompañada de una notable disminución del número de participantes en las eucaristías. La apertura conciliar al mundo actual, así como a las demás Iglesias y religiones, llevó con frecuencia a una difuminación de lo católico, a una crisis de identidad. Los reformistas de talante progresista empezaron a quejarse de la inercia de la institución Iglesia, mientras que los conservadores hablaban de fenómenos de disolución. Se llegó a la contestación, por un lado, y a los intentos de restauración, por otro. Esto condujo finalmente a una situación de tablas y a una estéril guerra de trincheras.

El impulso oficial a una nueva ronda del debate volvió a suscitar algo de movimiento en la Iglesia y, por tanto, debe ser fundamentalmente aplaudido. Sea como fuere, hizo patente que todavía falta mucho para poder dar carpetazo al último concilio. Su recepción y su realización no están aún ni mucho menos concluidas; antes bien, en cierto modo es ahora cuando realmente empiezan.

II. La necesidad de una hermenéutica de las afirmaciones conciliares

¿A dónde conduce esta nueva fase? No solo han cobrado voz las expectativas, sino asimismo algunos terribles temores. Es posible diferenciar tres tendencias principales. Junto al deseo de ir más allá de las resoluciones conciliares está el intento de detener el movimiento iniciado por el concilio, porque se teme que ponga en peligro la identidad católico-romana. Por último, existe una tercera tendencia que exhorta a una estricta aplicación del concilio conforme al lema: «¡Solo el concilio, pero todo el concilio!».

Para llegar a una respuesta, es necesario no perder de vista dos cosas. Por una parte, la fundamental convicción creyente de que los concilios son un acontecimiento del Espíritu de Dios que guía a la Iglesia y su resultado constituye, por tanto, una norma vinculante para la Iglesia. Tal carácter vinculante rige aunque el concilio Vaticano II, de propósito, no haya adoptado ninguna resolución infalible, es decir, supremamente vinculante. Sería del todo erróneo contraponer la intención y el lenguaje pastorales del concilio a su relevancia doctrinal, reiteradamente formulada de forma expresa y sin cesar

ratificada, obviando así que sus textos elevan con ello «una seria pretensión sobre la conciencia del cristiano católico» (J. Ratzinger). De ahí que el camino de la Iglesia hacia el futuro solo resulte posible sobre la base de las resoluciones del último concilio y por medio de su concienzuda realización. Una restauración en el sentido del restablecimiento de la situación preconciliar contradiría justamente los principios de esa época preconciliar, según los cuales los concilios constituyen la autoridad suma en la Iglesia. Precipitaría a la Iglesia en una crisis de fundamentos, en comparación con la cual la situación actual sería un juego de niños.

Por otra parte, hay que tomar sobria nota de que no todos los concilios válidamente celebrados a lo largo de la historia de la Iglesia han resultado fructíferos. En este contexto se recuerda siempre el Concilio Lateranense V, que se reunió desde 1512 hasta 1517, justo antes del comienzo de la Reforma protestante, sin lograr una contribución eficaz a los esfuerzos reformistas ni, por ende, a la superación de la catástrofe que se cernía sobre la Iglesia. El Espíritu de Dios actúa a través de seres humanos, que también pueden cerrarse a su acción. De ahí que tampoco se haya dicho todavía la última palabra sobre la relevancia histórica del Vaticano II. Que este concilio termine contándose entre los puntos luminosos de la historia de la Iglesia dependerá de las personas que llevan su palabra a la vida.

Así pues, lo que está en cuestión para la teología católica no es el concilio en cuanto tal, sino su interpretación y recepción. El debate gira solo en torno a esto. Pues sobre cómo se ha producido hasta ahora la recepción del concilio y sobre los resultados del desarrollo posconciliar divergen las opiniones. Donde unos hablan de renovación, los otros ven solo desmoronamiento, crisis y pérdida de identidad. Semejante conflicto de opiniones, si se desarrolla dentro de los límites marcados por la verdad y el amor cristianos, forma parte de la vida de la Iglesia, que, al igual que toda vida, se realiza en medio de tensiones. Ya en la historia previa de la Iglesia casi todos los concilios han ocasionado sacudidas críticas. Por consiguiente, la situación actual no es en absoluto singular, sino en cierto modo normal.

Solo poniéndose de acuerdo sobre los principios para interpretar y realizar el concilio será posible alcanzar una solución a los problemas. Por eso, tras la fase unilateralmente positiva del entusiasmo y la fase unilateralmente negativa de la decepción, la tercera fase de la recepción del concilio que ahora está empezando debe ser una fase de interpretación y realización auténtica e integral del concilio y su obra de renovación. La tarea que con ello se le plantea a la teología es la de una hermenéutica del concilio Vaticano II.

III. Dificultades de una hermenéutica del concilio

Una hermenéutica del concilio Vaticano II encuentra de entrada considerables dificultades. Esto se debe sobre todo a que un importante principio para la interpretación de los textos conciliares no es aplicable a los de este concilio. Para los concilios anteriores se cumple que sus afirmaciones deben ser entendidas desde el error condenado y con la vista puesta en él. Sin embargo, el concilio Vaticano II evitó con toda intención pronunciar nuevas condenas. Su exposición deliberadamente positiva de la verdad diferencia a este concilio en especial de la mentalidad estrechamente antimodernista de comienzos del siglo XX. Así pues, el principio de que un concilio debe ser entendido desde aquello a lo que se opone no sirve en este caso.

Con ello surge una segunda dificultad. El papa Juan XXIII imprimió al concilio de forma expresa una orientación pastoral. Es cierto que el concilio no renuncia a nada de la tradición dogmática previa, sino que más bien asume y renueva la doctrina eclesial recibida. Además, pone algunos nuevos acentos en lo doctrinal y promulga algunas importantes determinaciones de carácter vinculante: sacramentalidad y colegialidad del ministerio episcopal, universalidad de la salvación, etc. Pero el concilio no adopta ninguna nueva decisión dogmática en el sentido de una definición dogmática definitivamente vinculante. Enlazando con el discurso inaugural del papa Juan XXIII, que causó sensación, el concilio distingue asimismo entre el depósito de fe permanentemente vinculante y el modo de enunciarlo. Esta manera pastoral de hablar representa una cierta novedad en comparación con los concilios anteriores. De estos se conocen estipulaciones ora dogmáticas, ora disciplinares (esto es, canónicas). Para unas y otras existen entre los especialistas principios de interpretación generalmente reconocidos. Por lo que respecta al carácter pastoral, sin embargo, no existe siquiera consenso sobre qué debe entenderse en concreto por ello, por no hablar de un consenso sobre la hermenéutica más adecuada.

A lo anterior se añade una tercera dificultad. Una y otra vez se afirma que los textos del Vaticano II contienen afirmaciones «conservadoras» y «progresistas» a menudo inconexamente yuxtapuestas. Se habla de meros compromisos formulistas. Así, por ejemplo, no solo se conserva la doctrina del Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad del papa, sino que se reitera con frecuencia, con lo que resulta reforzada y fijada. Pero, por otra parte, también es integrada en la doctrina sobre el conjunto de la Iglesia, así como en la doctrina sobre la responsabilidad de todos los fieles y en la doctrina sobre la colegialidad de los obispos. En los textos conciliares en modo alguno se explica cómo debe pensarse y practicarse en concreto tal integración. Así, se ha hablado ya de una yuxtaposición, de una dualidad, de una dialéctica, cuando no de una contradicción, de dos eclesiologías en los textos conciliares, a saber, una eclesiología jerárquica tradicional y una nueva –o mejor: renovada según el espíritu de la Iglesia antigua– eclesiología de comunión. Conservadores y progresistas por igual pueden invocar afirmaciones aisladas del concilio. Tanto más acuciante resulta entonces la búsqueda de unas reglas de validez universal para la interpretación del concilio.

IV. La hermenéutica de las afirmaciones doctrinales

Al menos para las afirmaciones doctrinales del concilio, la solución a estas dificultades pasa por no citar enunciados aislados sin más y por prestar atención al proceso conciliar del cual son resultado; pasa, pues, por estudiar la historia textual del último concilio. Si se hace ese esfuerzo, enseguida se descubre que la pregunta de si el concilio debe ser interpretado de forma «conservadora» o de forma «progresista» está mal planteada. El *aggiornamento* del concilio tuvo sus raíces en el *ressourcement* que le precedió, esto es, en una renovación nacida de las fuentes bíblicas, patrísticas y alto-escolásticas. En el concilio, los llamados progresistas fueron en realidad los defensores de una tradición mayor y más abarcadora en comparación con el aplanamiento y la simplificación a los que esa tradición era sometida en la neoescolástica. El objetivo de la llamada minoría conservadora en el concilio era, en cambio, procurar que la tradición más reciente, representada sobre todo por el Vaticano I, no fuese preterida y olvidada a consecuencia de esta renovación a partir de fuentes más antiguas. Conforme a la concepción católica de la tradición, tal objetivo era fundamentalmente legítimo, y al final así lo reconoció con razón la mayoría. Sin embargo, a menudo no se alcanzó un equilibrio pleno entre la tradición más antigua y la más reciente. Pues el Vaticano II, al igual que la mayoría de los concilios anteriores, no llevó a cabo su tarea por medio de una teoría abarcadora, sino deslindando la posición eclesial. Así, en total consonancia con la tradición conciliar previa, el Vaticano II se contentó con una mera yuxtaposición. Como ha ocurrido con todos los concilios, la conjugación teórica de las posiciones yuxtapuestas es una tarea que se deja para la teología subsecuente.

De ahí se desprende una segunda idea. El propio Vaticano II quiso, como todos los concilios anteriores, atenerse a la tradición; de lo contrario, habría perdido su *raison d'être*, su razón de ser. Pero además quiso, de nuevo como todos los concilios anteriores, no repetir la tradición sin más, sino actualizarla e interpretarla de forma viva en referencia a la transformada situación. No pretendía proponer una doctrina nueva, pero sí llevar a cabo una renovación de la doctrina antigua. La forma teológica de hablar a las personas en la situación actual que con ello se persigue puede caracterizarse como pastoral. De este modo, «pastoral» se contrapone a dogmatismo rígido, mas no a dogmático. Al contrario, «pastoral» denota el propósito de hacer valer la permanente actualidad del dogma. Justo porque es verdadero, el dogma debe y puede ser puesto sin cesar de relieve de forma viva; ha de ser pastoralmente interpretado.

De estas reflexiones resulta que el método y la manera de expresarse del último concilio no son nuevos en todos los sentidos en comparación con concilios anteriores. Esto es importante tanto para la cuestión del carácter vinculante de sus afirmaciones como para la de su interpretación. De ahí que las reglas tradicionales de la hermenéutica conciliar también puedan aplicarse perfectamente, por analogía, a este concilio. Pero de

las reflexiones precedentes resultan asimismo algunos principios más especiales para la hermenéutica de las afirmaciones doctrinales de este concilio.

Como primer principio podemos formular el siguiente: los textos del concilio Vaticano II deben ser entendidos y realizados integralmente. No se trata de poner de relieve solo enunciados o aspectos aislados. Precisamente la tensión que existe entre sus distintas afirmaciones es lo que manifiesta el quid pastoral del concilio.

Con ello está relacionado un segundo principio de interpretación: la letra y el espíritu del concilio deben ser entendidos como una unidad. En sí, esto es una regla simple de toda hermenéutica, a la que suele dársele el nombre de «círculo hermenéutico». En último término, cualquier afirmación concreta no puede ser entendida sino desde el espíritu del todo; y a la inversa, el espíritu del todo únicamente resulta de una concienzuda interpretación de los textos concretos. Por tanto, no se puede llevar a cabo legalistamente una exégesis literal de los textos conciliares sin estar movido por su espíritu; ni tampoco se debe contraponer entusiásticamente el llamado espíritu del concilio a los textos conciliares concretos. Una fidelidad a los textos que fuera mera fidelidad a los textos en modo alguno resultaría suficiente. Al contrario, conduciría a la aporía, porque, dado un texto, con demasiada frecuencia es posible contraponerle algún otro. El espíritu del todo y, con él, el sentido del texto concreto solamente pueden discernirse si se investiga en detalle la historia de los textos conciliares y de ahí se extrae la intención del concilio: la renovación de la entera tradición, esto es, la renovación de lo católico para nuestra época.

De ahí deriva un tercer principio de interpretación: conforme a su propia intención, el Vaticano II, como cualquier otro concilio, ha de ser entendido a la luz de la tradición más abarcadora de la Iglesia. Por eso es absurdo distinguir entre la Iglesia preconciliar y la Iglesia posconciliar, como si esta última fuera una nueva Iglesia o como si, después de un largo y oscuro periodo de la historia de la Iglesia, el último concilio hubiese redescubierto el Evangelio originario. Antes bien, el último concilio se encuadra en la tradición de todos los anteriores y pretende renovarla; de ahí que deba ser interpretado en el contexto de esa tradición, en especial en el contexto de los credos trinitarios y cristológicos de la Iglesia antigua.

Por último, hay que mencionar un cuarto principio de interpretación: la continuidad de lo católico es concebida por el último concilio como unidad de tradición e interpretación viva y actualizadora a la luz de la situación de cada momento. Este principio fue aplicado ya de forma no refleja en los concilios previos cuando estos articularon y precisaron la tradición pensando de manera selectiva en algún error concreto. Lo que en esos concilios anteriores aconteció «en particular» es reflexionado explícitamente y al mismo tiempo universalizado por el último concilio en tanto en cuanto habla de la referencia a los «signos de los tiempos». Con ello se afirma que al origen histórico hay que responder hoy en el horizonte del futuro.

V. La hermenéutica de las afirmaciones pastorales

Más difícil aún que la interpretación de las afirmaciones doctrinales es la interpretación de las afirmaciones pastorales del último concilio. Es cierto que todas las afirmaciones conciliares –también, por tanto, las afirmaciones doctrinales– tienen por principio intención pastoral, pero también existen afirmaciones pastorales en sentido estricto y específico, sobre todo en la llamada Constitución pastoral, en la *Gaudium et Spes*.

La Constitución pastoral constituye, ya por su género, una novedad en la historia de los concilios; de ahí que su carácter vinculante, su método y su interpretación sean especialmente controvertidos y no hayan sido aún clarificados por entero en todos los sentidos. Por otra parte, esta Constitución no fue preparada por las comisiones preconciliares; por eso es fruto en mayor medida que el resto de constituciones del proceso conciliar mismo; en ella se expresa de manera especialmente clara el «espíritu» del último concilio. El concilio le ha concedido con toda intención el solemne carácter de Constitución en vez de degradarla, como se propuso, a mero mensaje o declaración. La repercusión posconciliar de esta Constitución fue consecuentemente grande; llega hasta la teología de la liberación. ¡Con razón! Pues ¿de qué sirve la mera ortodoxia si no fructifica en la vida concreta? Aunque hablemos las lenguas de los hombres y los ángeles, si no tenemos amor, somos como una campana que resuena o un platillo estruendoso.

Así, el último concilio se atiene con razón a la doctrina del concilio de Trento y del Vaticano I de que la Iglesia puede y debe hablar de modo vinculante en materia de fe y costumbres. Asegura además que es tarea suya proclamar y confirmar autoritativamente los principios del orden moral, que derivan de la esencia misma del ser humano. En virtud de esta pretensión fundamental de la Iglesia, el concilio, como inequívocamente se desprende de su historia textual, quiso con toda intención hacer afirmaciones doctrinales vinculantes también en la Constitución pastoral.

Pero cuando se trata de la praxis moral, no bastan los principios generales, sino que son necesarias instrucciones particulares. Sin embargo, la situación concreta nunca es un caso especial dentro de –o bajo– una regla general. La situación concreta siempre contiene también un plus y un exceso respecto de lo general. Por eso, incluso según la doctrina tradicional, las instrucciones particulares no se pueden derivar abstractamente sin más de los principios generales; antes bien, presuponen un juicio sobre la situación concreta a la que tienen que ser traducidos los principios generales. Aquí comienzan las dificultades con las que actualmente tanto tienen que luchar la teología moral y la teología pastoral. Pues la Iglesia no posee ninguna autoridad ni competencia espiritual específica para la valoración de situaciones personales, culturales, sociales o políticas concretas; en estas esferas depende de la experiencia y el juicio humanos, así como de las ciencias humanas pertinentes.

El concilio tiene en cuenta este estado de cosas y afirma que, en la valoración de situaciones concretas, para los católicos son posibles, dentro de los límites de la fe común, diferentes opciones políticas, sociales y culturales.

Estos principios confirmados por el propio concilio tienen consecuencias para la interpretación de sus afirmaciones pastorales en sentido estricto. Por lo que respecta a estas aserciones pastorales, hay que distinguir claramente entre los diversos planos de cada afirmación y las diferentes maneras en que esos planos son vinculantes. Más en concreto, es preciso distinguir entre la base doctrinal universalmente vinculante, la descripción de la situación y la aplicación de los principios generales a la situación pastoral concretamente descrita. Para describir la situación, el concilio tuvo que recurrir a conocimientos de tipo profano, para los que no posee ninguna específica autoridad doctrinal de orden espiritual. Por eso, el carácter vinculante de tales determinaciones de la situación se rige por la validez de los argumentos que se hacen valer a tal fin. En consecuencia, su autoridad es esencialmente distinta de –y sobre todo de índole menor que– las afirmaciones doctrinales mismas. Ello, a su vez, tiene consecuencias para la aplicación de las afirmaciones universalmente vinculantes de fe y costumbres a la situación concreta. La obediencia debida a estas afirmaciones no puede ser sin más la obediencia de fe en el sentido de la *fides divina et catholica*. Con ello, tales aserciones no son remitidas ni mucho menos al ámbito de lo no vinculante y arbitrario. Tampoco son meramente disciplinares. Al católico se le exige aceptarlas interiormente con actitud religiosa, así como caminar con ellas, pero se trata de una aceptación y un camino que incluyen la corresponsabilidad intelectual y moral. Que el creyente individual, tras un detenido examen de conciencia, puede llegar también a un juicio divergente del magisterio eclesial es algo que reconoce la mejor tradición teológica.

Tal hermenéutica existencial, que en modo alguno excluye lo universalmente esencial, sino que más bien lo realiza de modo existencial y, por ende, siempre singular, fue reclamada sobre todo por K. Rahner. El último concilio sigue representando un desafío, como delata una mirada al debate que actualmente se desarrolla en la teología moral. El concilio nos ha dejado, en especial en su Constitución pastoral, un rico legado que, sin embargo, aún tiene que ser elaborado y asumido.

VI. Nuevos retos

En los últimos veinte años, el desafío más bien ha crecido. Pues en este tiempo la situación externa e interna en la que hoy tiene que llevarse a cabo la recepción del último concilio se ha transformado profundamente, complicándose de manera nada irrelevante. Los cambios más claros son los que han tenido lugar en el Tercer Mundo y en las Iglesias jóvenes. Cada vez se desplaza más el centro de gravedad de las Iglesias desde Europa hacia las Iglesias del hemisferio sur. A la vista de los enormes problemas sociales de estas regiones, la opción por una Iglesia de los pobres pasa cada vez más claramente a primer

plano. Una hermenéutica de las afirmaciones conciliares en consonancia con esta preocupación es un acuciante desiderátum planteado con razón por la teología de la liberación, aunque todavía no realizado de forma plenamente satisfactoria.

En Europa Occidental y Norteamérica (por razones de competencia y conocimientos me circunscribo a estas dos regiones) tuvo lugar poco después del concilio una suerte de revolución cultural. Esta ocasionó una grave ruptura con la tradición y una reideologización de las sociedades occidentales, sobre todo entre los intelectuales y en los modernos medios de comunicación sociales. Se hizo patente que a la abundancia material le correspondía en gran medida un vacío espiritual. A esto se añadieron nuevos problemas sociales y económicos (en especial el desempleo masivo), todavía desconocidos en la época de prosperidad en la que se celebró el concilio. Las consecuencias son una extendida indiferencia respecto a las preguntas de la fe y una profunda inseguridad en lo concerniente a los valores antropológicos fundamentales, así como una desorientación, más aún, una crisis en el ámbito de lo ético.

Las sacudidas críticas llegaron también a la Iglesia con asombrosa rapidez y condujeron a una crisis de identidad de lo católico. Los contornos de lo católico se han difuminado en gran medida. Aunque la situación de las Iglesias de Europa Occidental y Norteamérica comienza entretanto a estabilizarse, los problemas más profundos de este cambio radical y esta irrupción posconciliares en modo alguno han sido abordados todavía. A pesar de algunos gratos resurgimientos y movimientos espirituales, aún falta en conjunto dinamismo, perspectiva y esperanza. El activismo febril y de corto aliento, del que tenemos más que suficiente, no es un sustituto de semejante nuevo impulso, sino más bien un obstáculo.

El tema que principalmente se les plantea a la Iglesia y a la teología en esta situación es el de los presupuestos humanos de la fe (*praeambula fidei*) y las vías de acceso a la fe. Se trata en último término del problema de Dios. El concilio ha dicho cosas esenciales y también cosas nuevas al respecto en la Constitución pastoral Gaudium et Spes. En conjunto, si embargo, el interés del concilio se circunscribió demasiado a la Iglesia. El verdadero fundamento y contenido de la fe, a saber, Dios, quedó decididamente en segundo plano respecto a la transmisión eclesial de la fe. También en este sentido, que no es el menos importante, representa el Vaticano II un desafío: en plena fidelidad a la tradición atestiguada por el concilio, ir más allá de los meros textos conciliares y, a la vista del ateísmo moderno, volver a desplegar el mensaje sobre el Dios de Jesús, el Dios trinitario, en su relevancia para la salvación del ser humano y del mundo.

A la postre, todo el esfuerzo del concilio, de las reformas posconciliares y de la controversia al respecto solo habrá merecido la pena si de ello brota un plus de fe, esperanza y amor. Esto y solo esto debe ser el criterio último de toda hermenéutica del concilio. Pues únicamente ello se corresponde con la intención pastoral, rectamente entendida, de este concilio. En el momento presente es posible que a los observadores sobrios de la vida eclesial les asalten serias y fundadas dudas sobre si el concilio logró

realmente este objetivo. Así y todo, no dudo de que el concilio aún tendrá su hora y de que su siembra todavía dará abundante fruto en el campo de la historia.

CAPÍTULO 7.

Iglesia, ¿adónde vas? La permanente relevancia del Vaticano II

¿Qué queda del concilio?

«Iglesia, ¿a dónde vas?» Esta pregunta me la encuentro últimamente muy a menudo. No solo está presente en los medios de comunicación y en tertulias televisivas por regla general superficiales; la pregunta ha penetrado en gran medida en las comunidades eclesiales, en las casas de religiosos y religiosas, en el clero y en los agentes de pastoral de ambos sexos.

La inseguridad es grande, y el barómetro del estado de ánimo está por los suelos. La perplejidad, la decepción, la crítica e incluso el enojo piden la palabra; la incomprensión frente a los reglamentos eclesiásticos y frente a algunas decisiones de Roma está muy extendida. Pero por lo común existe división de opiniones. A su vez, tales tensiones y conflictos propician la multiplicación del malestar. Aún peores que el distanciamiento exterior –a través, por ejemplo, del abandono oficial de la Iglesia– son la renuncia interna, el distanciamiento interior y la salida a hurtadillas. No es de extrañar que, para muchos de quienes están fuera de la Iglesia, el perfil de esta haya perdido nitidez.

Así pues, ¿qué le pasa a la Iglesia? ¿Qué le aguarda ahora? ¿Hacia dónde se dirige?

Si queremos responder estas preguntas, tenemos que empezar por el concilio Vaticano II, que fue inaugurado por el papa Juan XXIII el 11 de octubre de 1962 en la basílica de San Pedro de Roma y concluyó solemnemente el 8 de diciembre de 1965 en la Plaza de San Pedro, ya bajo el papa Pablo VI. Según la concepción católica, los concilios no solo son conferencias de ámbito mundial escenificadas por todo lo grande. Tales reuniones del episcopado mundial junto con el papa y bajo el papa, el obispo de Roma, tienen lugar, a tenor de la fe católica, bajo la protección especial del Espíritu Santo. Por eso constituyen importantes señalizaciones para la Iglesia en su camino a través de la historia. De ahí que el concilio Vaticano II sea para nosotros la carta magna de la Iglesia para su camino hacia el próximo siglo y el tercer milenio.

De hecho, ningún acontecimiento de la historia reciente de la Iglesia ha determinado y también transformado la situación –no solo de la Iglesia católica, sino de todo el cristianismo– de forma tan enérgica como el Vaticano II. Suscitó un entusiasmo desbordante, pero también causó serias decepciones. En la actualidad, muchos se preguntan: ¿qué queda del concilio? ¿Se ha sofocado el resurgimiento que supuso el concilio?

Sea como fuere, lo cierto es que el concilio Vaticano II sigue siendo controvertido. Para la mayoría fue y aún es un signo de resurgimiento y renovación que aplauden vivamente. Pero para algunos es, aunque no siempre lo digan abiertamente, una suerte de incidente, quizá incluso un accidente y una desgracia que ha ocasionado inseguridad y confusión en la Iglesia. Entretanto, sin embargo, la controversia al respecto parece ya casi superflua. Pues la mayoría, sobre todo los más jóvenes entre nosotros, apenas se acuerdan ya de qué fue lo que ocurrió en los tan agitados años conciliares entre 1962 y 1965. Y presumiblemente muy pocos han leído de la cruz a la fecha los numerosos textos, largos y profundos, de este concilio: cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones. Conocen el concilio únicamente de oídas, y su conocimiento a menudo no llega más allá de un par de jirones de frase o incluso de palabras clave.

Así pues, si preguntamos: Iglesia, ¿dónde estás?, Iglesia, ¿a dónde vas?, o mejor aún: ¿dónde estamos?, ¿a dónde vamos?; si formulamos tales preguntas, primero debemos refrescar un poco nuestra memoria y hacer que vuelva a cobrar vida ante nuestros ojos espirituales la dramática historia que se vivió antes y durante el concilio. Así pues, debemos imaginarnos aquellos acontecimientos, en ocasiones tan agitados, más de veinticinco años después del concilio –años estos en los que posiciones con bastante frecuencia contradictorias entre sí han invocado en común, pero arrojándoselo mutuamente a la cara, uno y el mismo concilio–. Solo al final podremos intentar decir qué relevancia perdurable tiene –es de esperar– este concilio y qué puede significar de cara al futuro.

I. El preconcilio

¿Cómo eran, pues, las cosas antes del concilio? Aún me acuerdo muy bien de que en la primavera de 1952, al terminar mi examen de acceso a la universidad, viajé por primera vez en mi vida a Roma con un grupo de la asociación de jóvenes católicos «Bund Neudeutschland». Aunque éramos solo unas veinte personas, gracias a los oficios del padre Leiber, uno de los colaboradores más estrechos de Pío XII, tuvimos una audiencia privada con el papa. Sin embargo, en aquel entonces una audiencia papal era algo totalmente distinto de lo que es hoy. El Vaticano era un estado cortesano; y el papa, una autoridad casi sacral, inaccesible, pero reconocida y venerada sin reservas por todos nosotros. Incluso los obispos que eran recibidos por el papa en audiencia privada debían postrarse a intervalos tres veces sobre la rodilla izquierda ante él; ya entonces la rodilla derecha estaba reservada para el buen Dios. A la sazón resultaba del todo inimaginable un papa que gastara bromas y al que en la audiencia se le pudiera dar sencillamente la mano al tiempo que se le saludaba diciendo: «¡Hola, Santo Padre!». Entonces todavía era impensable que un católico criticara en público al sumo pontífice o incluso a un «mero» obispo.

La Iglesia preconciliar era una *acies bene ordinata*, o sea, se asemejaba a un campamento militar perfectamente ordenado bajo riguroso mando jerárquico. Las filas se habían estrechado en la guerra defensiva primero contra la Reforma y luego contra la Ilustración y contra los ataques del absolutismo estatal en el siglo XVIII, así como más tarde durante la *Kulturkampf* [guerra cultural] del siglo XIX y, por último, durante la guerra entre Iglesias que tuvo lugar en el Tercer Reich. Una teología uniforme, a saber, la neoescolástica, y una doctrina social uniforme, actualizada sin cesar por medio de documentos papales, lo determinaban todo. En una palabra, una cohesión que para la mayoría de los católicos era algo así como un hogar espiritual y que hoy muchos echan de menos.

Pero esta cohesión tenía su precio. Se pagaba cara con un deslindamiento respecto del exterior, tanto respecto de las otras Iglesias como respecto del mundo moderno. Desde el aciago proceso a Galileo en el siglo XVII se había producido un nefasto cisma entre la fe eclesial y el mundo determinado por las ciencias modernas. Si en el siglo XVIII la Iglesia perdió a la mayoría de los intelectuales, en el XIX perdió en gran medida a los trabajadores. El sínodo de Wurzburgo habló de un escándalo que continuaba teniendo repercusión. El papa Pablo VI caracterizó el distanciamiento entre la fe cristiana y la cultura moderna como el drama de nuestra época. Por otra parte, entre las Iglesias separadas reinó durante tres o cuatro siglos una suerte de edad de hielo. Al menos oficialmente no se contemplaban ni el diálogo ecuménico ni, menos aún, el diálogo con las religiones no cristianas; y los primeros pioneros de estos diálogos fueron vistos con recelo, obstaculizados y reprendidos. Hans Urs von Balthasar habló a la sazón de la necesidad de «abatir los bastiones».

Así, también ya antes del concilio había movimiento en la Iglesia. En Francia, donde más avanzado estaba el distanciamiento entre la Iglesia y la sociedad, surgió un nuevo movimiento pastoral y misionero (*la Mission de France, la Mission de Paris,* los curas obreros) que volvía a afanarse por una «encarnación» de la Iglesia en el mundo actual. En Alemania, Romano Guardini escribió en 1922 las famosas palabras: «La Iglesia despierta en las almas». Se refería al movimiento litúrgico y al movimiento bíblico. Fueron asumidos con entusiasmo por el movimiento juvenil de la época, que en Alemania estaba representado, entre otras, por asociaciones como *Quickborn, Neudeutschland, Heliand y Sturmschar*. Ya entonces todo aquello no era posible sin algunas graves controversias.

Pío XII tuvo suficiente amplitud de miras para asumir positivamente estos movimientos en grandes encíclicas doctrinales: la encíclica Mystici corporis (1943), sobre la Iglesia; la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), sobre la interpretación y relevancia de la Sagrada Escritura; y la encíclica *Mediator Dei* (1947), sobre la liturgia y la renovación litúrgica. Además, el propio Pío XII comenzó ya con la renovación práctica de la liturgia: con la renovación de la celebración de la vigilia de Pascua y con una nueva traducción del salterio latino. El pontificado de Pío XII se caracterizó además por posicionamientos del papa en relación con casi todos los ámbitos de la vida moderna, en

especial cuestiones concernientes a la paz y a la unión de los pueblos, que suscitaron consideración mucho más allá de los límites de la Iglesia. Solo hacia finales del pontificado de Pío XII aparecieron claros signos de anquilosamiento.

Pero una vez más bajo la superficie ocurrían muchas y determinantes cosas. Era la época en que yo estudié teología entre 1952 y 1956 en Tubinga, en una facultad con una gran tradición propia. En el siglo XIX, esta facultad contribuyó decisivamente a la renovación de la conciencia eclesial. Lo que aprendimos allí no era un rígido y ahistórico sistema neoescolástico, sino, como rezaba el título de un libro de mi maestro Josef R. Geiselmann, «fe viva a partir de la tradición consagrada» [*Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*]. Nos enteramos de que la fe no es tanto un sistema cuanto un camino y un proceso de permanente avance, de que en este proceso ya antes –y además en todas las épocas– había habido desarrollos históricos. Nos familiarizamos con la exégesis moderna, lo que nos enriqueció no solo teológica, sino espiritualmente. A través de Yves Congar, quien a la sazón impartió una conferencia como profesor invitado, conocimos movimientos análogos en la teología francesa, en especial la renovación de la teología de los padres de la Iglesia que allí se estaba llevando a cabo. En las controversias que en aquellos años se desarrollaban sobre la relación entre la naturaleza y la gracia, que condujeron a la condena del más tarde cardenal Henri de Lubac en la encíclica *Humani generis* de 1950, estaba en juego la superación del abismo existente entre el mensaje de la Iglesia y la realidad actual de la vida y la experiencia, una nueva «encarnación» del cristianismo en nuestra época.

Para nosotros, todas estas nuevas ideas fueron sintetizadas y concentradas en lo esencial por Karl Rahner. Aún recuerdo la aparición del primer volumen de sus *Escritos de teología*. Lo compré en una librería de camino al peluquero y me quedé tan fascinado que empecé a leerlo todavía en la calle y devoré los artículos que contenía. Poco después, Karl Rahner nos dio ejercicios en el convictorio de estudiantes de teología o seminario mayor, en la *Wilhelmsstift* de Tubinga; en ellos cobramos conciencia de que, detrás de esta «nueva teología», no solo había teoría, sino una considerable fuerza espiritual. Ella nos acompañó y alentó en el camino hacia la ordenación sacerdotal. Así pues, todo lo que más tarde aconteció en el concilio y el posconcilio fue sólidamente preparado durante largo tiempo en la teología y en la vida de la Iglesia. El concilio no cayó del cielo.

Pero también la crisis que se inició tras el concilio se intuía desde mucho tiempo antes. Se anunció ya a comienzos del siglo XX en la crisis del modernismo, que a la sazón fue antes reprimida que superada. En los años de los que hablo saltaron a la palestra los problemas con el poder largo tiempo estancados, pero todavía irresueltos. Como joven vicario de una parroquia de obreros en Stuttgart, ya mucho antes de que el concilio fuera siquiera anunciado pude constatar claramente en la pastoral juvenil, en la escuela y en las visitas a las casas de los feligreses el desmoronamiento del edificio de la Iglesia, que hacia fuera aparentaba ser tan firme. La secularización de todos los ámbitos de la vida estaba ya en marcha desde hacía tiempo. El desplome que se produjo a finales

de la década de 1960 y principios de la de 1970 no habría sido en absoluto posible si los muros que ocultaba el bello enlucido no hubiesen sido ya previamente desmoronadizos en amplias partes. La afirmación de que el concilio ha tenido la culpa de todo ignora los hechos. La crisis posconciliar se limitó a hacer manifiesta la crisis preconciliar latente.

Así pues, todo fue preparado con anterioridad, tanto las nuevas ideas –que se alimentaban de la Escritura y de la tradición, en especial de la liturgia– como la crisis de lo antiguo. De algún modo se intuía que tenía que venir algo nuevo.

II. El regalo del concilio

Sobre este trasfondo resulta comprensible que el anuncio de la convocatoria de un concilio ecuménico y de un sínodo diocesano romano, así como de la creación de una comisión para la reforma del derecho canónico, realizado por el papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959 en la basílica de San Pablo Extramuros, cayera como una bomba. Los jóvenes no pueden imaginarse ya hoy qué movimiento desencadenó en la Iglesia este anuncio y qué expectativas se asociaron con él mucho más allá de los límites de la Iglesia. Se había abierto un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia.

Las expectativas y las esperanzas se acrecentaron en parte hasta lo utópico; las decepciones sobre el curso de la preparación del concilio no fueron menores. Pero el discurso de apertura pronunciado por el papa el 11 de octubre de 1962 volvió a dar razón a la esperanza. El papa contradijo a los profetas de calamidades, que no veían más que declive y desmoronamiento por doquier, y habló de la aurora de una nueva época. Cuando justo el día después los cardenales Liénart (Lyon) y Frings (Colonia) desbarataron los planes curiales, que deseaban ver prolongadas sin más las comisiones preparatorias –con sus resultados en gran medida decepcionantes– como comisiones conciliares, se impuso definitivamente lo que desde entonces a menudo se designa como el espíritu del concilio: el espíritu de la franqueza y el diálogo, de la apertura a los hermanos y hermanas separados, a las demás religiones y al mundo moderno, así como el espíritu de una radical renovación de la Iglesia católica a partir de las fuentes bíblicas y litúrgicas y en correspondencia con los «signos de los tiempos». El mundo aguzó los oídos cuando las puertas de la Iglesia, cerradas a cal y canto e incluso selladas, repentinamente se abrieron, chirriando, y en el aula conciliar entró aire fresco del exterior.

Fueron años movidos, llenos de controversias entre los progresistas y los conservadores de la época. En ese tiempo se puso de manifiesto que los progresistas eran en realidad los conservadores: tenían la tradición más amplia y antigua a su favor, la tradición de la Escritura, de los padres de la Iglesia y de los grandes escolásticos de la Edad Media. Los llamados conservadores, en cambio, apelaban a las tradiciones de los últimos dos o tres siglos, con sus reduccionismos e incrustaciones. Por consiguiente, la renovación conciliar no fue, pongamos por caso, un modernismo cualquiera, sino una

renovación a partir de las fuentes originarias: la Sagrada Escritura y la antigua tradición de la Iglesia. Enlazando con el discurso de apertura del papa Juan XXIII, el concilio distingue con mucha precisión entre el depósito de fe permanentemente vinculante (esto es, las verdades de fe) y el modo de expresarlo. El concilio se entendió a sí mismo como un concilio pastoral. Conservó toda la tradición previa, pero, en lugar de repetirla rígidamente, quiso aplicarla de modo vivo a los problemas de hoy, haciéndola así fructífera para la vida actual.

Se consiguió mucho: se redescubrió la liturgia, que fue renovada desde una perspectiva práctica; se cayó de nuevo en la cuenta de la Iglesia como pueblo de Dios, del sacerdocio común de todos los fieles, de la corresponsabilidad de los laicos, de la colegialidad del episcopado con el papa y bajo el primado de este; la Escritura volvió a ser puesta de relieve como el alma de todo anuncio de la fe. Se produjo la apertura ecuménica a los hermanos y hermanas separados, se inauguró un nuevo capítulo en la relación con el judaísmo y se reconocieron los valores de las demás religiones, pese a la acentuación de la permanente relevancia de la misión. Por último, hay que mencionar también la apertura al mundo moderno, cuya legítima autonomía fue reconocida en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. En este contexto se pusieron también nuevos acentos en la teología del matrimonio: frente a una visión más unilateralmente institucional pasó a primer plano la idea de alianza y, con ella, la dimensión personal. Ya para terminar, importante fue también la vehementemente disputada Declaración sobre la libertad religiosa. Es fundamental para determinar el lugar de los cristianos y de la Iglesia en la actual sociedad pluralista, pero también representa hasta hoy la principal piedra de escándalo para los tradicionalistas.

Apertura al mundo actual: para el concilio, eso no significa adaptación al mundo, sino sobre todo apertura misionera más allá de los continentes europeo y norteamericano –a los que hasta ahora se circunscribía– hacia los pueblos y las culturas de Asia, África y Latinoamérica. El concilio Vaticano II es el primer concilio realmente universal; además, ha preludiado un desplazamiento de peso del hemisferio norte al hemisferio sur que no puede ser pasado por alto. A resultas de ello han surgido en África, Asia y Latinoamérica Iglesias locales que se desarrollan de forma relativamente autónoma. Por medio del concilio y desde el concilio, la Iglesia católica ha devenido «más católica». ¿Cuál será, pues, el significado perdurable del concilio Vaticano II? ¿Qué quedará de este concilio en el tercer milenio?

Se trata, por decirlo en una palabra, de una visión renovada de la Iglesia. ¡Una visión renovada, no una visión nueva! Pues la Iglesia es la misma en todos los siglos y en todos los concilios; y, sin embargo, está permanentemente de camino hacia una mejor y más profunda comprensión de sí misma y de su mensaje. Así, la Iglesia lleva casi dos milenios viviendo y sufriendo, predicando y clarificando su doctrina en muchos aspectos. Con todo, nunca había formulado clara e inequívocamente de modo oficial lo que piensa de sí misma, lo que ella misma es. «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?»: esta fue la gran pregunta del último concilio.

Desde entonces se ha hablado mucho de la respuesta dada a esta pregunta por el propio concilio, con lo que bastante a menudo también se ha diluido. Muchas veces ni siquiera ha sido entendida. Con tanta mayor razón es necesario volver a cobrar conciencia de esta respuesta y traducirla a la vida. Es la imagen de una Iglesia que no está estructurada clericalmente «de arriba hacia abajo», pero tampoco laicalmente «de abajo hacia arriba», sino que más bien constituye una única realidad viva de comunión, pueblo de Dios en toda la diversidad de carismas, ministerios y servicios, una Iglesia que somos todos. Es la imagen de una Iglesia que no aparece como una institución inmóvil, sino como Iglesia en camino por las polvorientas sendas de la historia, como pueblo de Dios peregrino, como una Iglesia que precisa sin cesar de purificación y renovación, que no se agota en la rutina ni tiene miedo a lo nuevo. Es la imagen de una Iglesia que, por mucho que proteja lo propio, es Iglesia en el mundo y para el mundo, Iglesia que se entiende a sí misma como sacramento mesiánico de la salvación, de la esperanza y de la libertad para el mundo, como abogada del ser humano y de sus derechos inalienables, como abogada en especial de los pobres y oprimidos. Es la imagen de una imagen que está abierta al mundo con talante misionero, pero en modo alguno adopta la forma del mundo; antes bien, vive y se nutre de las fuentes de la palabra de Dios y de la liturgia; sabe que vive del misterio, porque en último término es cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo.

Con ocasión del vigésimo aniversario del concilio, el sínodo de los obispos de 1985 condensó el mensaje de los dieciséis documentos conciliares en la frase: «*Ecclesia – sub verbo Dei – mysteria Christi celebrans – pro salute mundi*» (La Iglesia, bajo la palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo). Este programa se corresponde con las cuatro grandes constituciones, que constituyen, por así decir, el eje y la llave de los documentos conciliares. «La Iglesia»: ese fue el gran tema del concilio; la esencia de la Iglesia la describe la Constitución sobre la Iglesia, la *Lumen Gentium*. «Bajo la palabra de Dios»: al respecto, la Constitución sobre la revelación, que se ocupa de la palabra de Dios, nos ofrece impulsos que entre nosotros aún están poco aprovechados. «Celebra los misterios de Cristo»: tal es el tema de la Constitución sobre la liturgia. «Para la salvación del mundo»: ese es el contenido de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

Si se considera todo esto en conjunto, entonces hay que afirmar: el concilio, verdaderamente, no fue una catástrofe, sino un regalo y una gracia del Espíritu Santo para la Iglesia y para el mundo. Contiene una riqueza espiritual y teológica que todavía no hemos aprovechado, ni mucho menos, a fondo; más bien solo ahora estamos empezando poco a poco a descubrirla plenamente. También aquí tiene mucho que hacer aún la investigación teológica. La pregunta, sin embargo, es: ¿cuál ha sido el efecto del concilio, el de una renovación o el de una sacudida? La siembra abundante, ¿ha dado fruto realmente?

III. Luces y sombras del posconcilio

La pregunta recién planteada no se puede contestar sencillamente con un sí o un no. Debemos guardarnos de las terribles simplificaciones que se dan tanto por la izquierda como por la derecha. En la Iglesia posconciliar hay luces y sombras.

Los dieciséis documentos conciliares fueron en gran parte el resultado de un compromiso laborioso y no rara vez cargado de tensión, que dejó algunas cosas por el camino y en modo alguno satisfizo todas las expectativas. Así y todo, al principio desencadenaron un enorme dinamismo, un resurgimiento y un cambio radical, sin apenas parangón en la historia de la Iglesia, al menos en la historia reciente. En este lugar hay que mencionar sobre todo el gran mérito del papa Pablo VI. Durante su pontificado se le subestimó a menudo; hoy se reconoce cada vez más en él a uno de los grandes papas reformistas de la Modernidad. Su gran logro histórico fue hacer realidad la intuición de su predecesor, llevar el concilio felizmente a buen puerto e implementar en la praxis la reforma del concilio en un periodo de entre solo diez y quince años. Ninguna de las otras Iglesias ha conseguido realizar una obra de renovación tan abarcadora en un tiempo tan breve y con relativamente pocas pérdidas. La mayoría de lo acontecido en este decenio y medio nos resulta hoy casi obvio. Pertenece a la sencilla cotidianidad eclesial.

La reforma de la liturgia, no solo de la liturgia de la misa, sino de todos los sacramentos, y en especial la introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia; la impronta más marcadamente bíblica e histórico-salvífica de la espiritualidad y la teología; la introducción de órganos de corresponsabilidad en todos los niveles de la Iglesia (consejos de pastoral, consejos diocesanos, sínodos con participación laical, sínodos episcopales, etc.) y en general la participación más intensa de los laicos en la vida de la Iglesia; la reforma de las órdenes religiosas, los seminarios sacerdotales y el estudio de la teología; el acercamiento ecuménico; la apertura al mundo actual; y mucho más: todo esto es hoy ya casi evidente y ha entrado a formar parte de la sencilla cotidianidad de la Iglesia. Ya no cabe pensar la vida eclesial sin ello. Nadie pretenderá negar en serio que aquí han brotado muchas cosas positivas. ¿Quién querría renunciar ya a ellas? No podemos estar suficientemente agradecidos por mucho de lo que el Espíritu de Dios nos ha regalado en este posconcilio. Quien ve la fase posconciliar de la Iglesia solo como desplome está ciego para la acción del Espíritu en la Iglesia actual.

Esta constatación resulta aún más inequívoca si miramos a la Iglesia en los hasta hace poco llamados Segundo y Tercer Mundo. Pues hace ya tiempo que la Iglesia en el mundo occidental no constituye la totalidad de la Iglesia católica. Por eso no podemos hablar de la situación posconciliar de la Iglesia sin mencionar también el testimonio de la Iglesia en el mundo dominado hasta el cambio de 1989 por el coactivo sistema comunista. Fue un testimonio de sufrimiento y silencio. Bajo el silencio y bajo la persecución y la opresión se reveló una gran fuerza espiritual en la resistencia y en una esperanza contra toda esperanza. Como ya lo fue en la primitiva Iglesia, también hoy la sangre de los mártires puede ser semilla de nuevos cristianos.

Por entero positiva es la impresión si miramos a la Iglesia del Tercer Mundo. Después del concilio surgieron allí por doquier Iglesias con un desarrollo relativamente autónomo que, a pesar de numerosos problemas internos y externos, se revelaron muy dinámicas. El desarrollo de la Iglesia en Latinoamérica, caracterizado por las asambleas episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo, es especialmente conocido. Su opción por los pobres y por los jóvenes se ha convertido entretanto en un signo de esperanza y en un punto de referencia para la Iglesia entera. No menos notable es el desarrollo de la Iglesia en África, pese a los graves problemas económicos y políticos de este continente. Muchos países africanos no son ya naciones paganas, sino en parte naciones con una población mayoritariamente cristiana, más aún, en ocasiones incluso católica. En algunos países africanos apenas resulta posible atender ya a la oleada de adultos que solicitan el bautismo. Allí existe un apostolado laical que en el fondo debería darnos sana envidia. En cambio, los problemas intelectuales que aquí tanto nos ocupan apenas son conocidos allí.

Con todo, no existe motivo alguno para el triunfalismo. Las sombras y los fenómenos de crisis de la Iglesia posconciliar, en especial en el mundo occidental, no pueden ser pasados por alto. Entre nosotros, el resurgimiento conciliar desembocó ya pronto en un desmoronamiento y una crisis. La fase de entusiasmo no tardó en ser reemplazada por una fase de desencanto. Durante la fase de entusiasmo, los textos conciliares les parecían a muchos la mera ignición inicial para una reestructuración mucho más abarcadora según el –real o supuesto– espíritu del concilio. Mucho de ello fue excesivo. Así, por ejemplo, en la renovación litúrgica con frecuencia se extendió un purismo racionalista que destruyó la madura y sana religiosidad popular, ocasionando un empobrecimiento de nuestras eucaristías. Algunos obviaron que la renovación conciliar brotaba de las fuentes de la Escritura y la tradición y acentuaron únicamente la puesta al día de la Iglesia. En la teología, ello llevó con frecuencia a extrañas piruetas. Muchas cosas solo pueden entenderse si uno se percata de que problemas que llevaban siglos estancados y habían sido reprimidos durante demasiado tiempo rompieron los diques e irrumpieron en la Iglesia cual avalancha. Algunos movimientos de reforma se asemejaban ciertamente a una nave espacial que ha perdido el contacto con el control de tierra, o sea, el enraizamiento en la tradición. En la fase de desencanto se hicieron patentes los límites de la capacidad de transformación de una Iglesia con una bimilenaria tradición aún viva. Esta se reveló más firme y resistente de lo que algunos reformistas creyeron en el primer entusiasmo. Las voces monitorias se multiplicaron. Aparte de la escisión de hecho de un pequeño grupo de tradicionalistas reunidos en torno al anciano arzobispo Marcel Lefebvre, todo esto tuvo como consecuencia una polarización hasta entonces desconocida. Originó fenómenos de protesta y contestación en la Iglesia. A la sazón, el sínodo de Wurzburgo (1971-1975) contribuyó decisivamente a atenuar en cierto modo las confrontaciones. Ello fue mérito sobre todo del cardenal Julius Döpfner.

De todas formas, tales controversias enseguida se revelaron infructuosas. Pues «progresista» y «conservador» son tópicos que solamente tienen sentido si se los considera en su intrínseca unidad en tensión. La Iglesia debe ser conservadora, por

supuesto, cuando se trata de la conservación de su fe y su unidad; sin embargo, solo puede salvaguardar su fe tomando la ofensiva, no de un modo meramente defensivo. Únicamente puede salvaguardar la fe sembrando la semilla del Evangelio en el campo de la historia y haciendo así que fructifique para hoy y para mañana. Sin embargo, en medio del estéril conflicto de opiniones, muchos fieles no sabían ya qué era lo importante; perdieron la visión de conjunto y la orientación. Tenían el sentimiento de que se les había privado de su hogar.

Pero no solo estaban los problemas internos, de fabricación casera, por así decir. Se sumó un segundo elemento: el cambio del clima global de la sociedad. El tiempo del concilio, los años comprendidos entre 1962 y 1965, fue en general una época optimista, predispuesta a la evolución y al progreso. Fue la era de Kennedy, en la que se perseguían «nuevas fronteras». También la época inmediatamente posconciliar estuvo impregnada de esta mentalidad. Pero a finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970 de repente se cobró conciencia de los «límites del crecimiento» (Club de Roma) y de la dialéctica del progreso (Horkheimer, Adorno). El estado de ánimo, hasta entonces predispuesto a la evolución, cedió paso al deseo de llevar a cabo una revolución de todas las relaciones sociales. Se inició una suerte de revolución cultural de izquierdas de la sociedad en su conjunto, de la que el movimiento estudiantil de finales de los años 60 y comienzos de los 70 no era, en el fondo, más que la punta de lanza. En realidad se trataba de un nuevo empujón de ilustración y emancipación. Estaba vinculado a la exigencia de democratización, más aún, politización de todos los ámbitos de la vida. Sobre todo en las universidades fueron años muy desagradables y turbulentos. Se quería evitar un desastre de la educación y, en realidad, se terminó ocasionando una situación catastrófica.

Las nuevas ideas y movimientos penetraron con mucha rapidez en la Iglesia, donde se mezclaron a menudo con el movimiento de renovación conciliar, procedente de raíces totalmente distintas. Desmitologización, desacralización y secularización eran las grandes palabras programáticas, que al final desembocaron en el extremo de la teología de la muerte de Dios, la cual, sin embargo, entretanto ya está muerta. El método histórico-crítico en exégesis y la problemática moderna de la libertad y la autonomía en teología moral causaron complejos problemas y profundas sacudidas. De este modo tuvo lugar un gran éxodo de sacerdotes y religiosos de ambos sexos y un desmoronamiento de la praxis de las parroquias, que se percibió sobre todo en el cada vez menor número de participantes en las eucaristías y en el desplome fáctico de la praxis penitencial.

No tiene sentido encubrir o silenciar todo esto. Sin embargo, tampoco se debe incurrir en una falacia. No todo lo que ocurrió después del concilio sucedió también a causa del concilio. No fue el espíritu del concilio, el espíritu de la Escritura, de la tradición veteroeclesial, de la liturgia, sino el espíritu del mundo, entendido en sentido bíblico, el que irrumpió en la Iglesia y la amenazó desde dentro. Eso no habría sido posible sin un vacío existente ya con anterioridad, que a la sazón se hizo patente. Sin las energías conciliares de renovación, la crisis –en la medida en que humanamente se puede

juzgar– habría sido incluso mucho más grave. El concilio tendió justo a tiempo una red de seguridad. Lo que, sin embargo, a menudo faltó entonces fue el necesario «discernimiento de espíritus», que hubiese asumido crítica y creativamente los objetivos legítimos, separándolos de lo que no era asimilable desde una perspectiva cristiana.

Así, en la fase posconciliar hay que consignar tanto luces como sombras. Ni el triunfalismo y el optimismo ingenuo, por una parte, ni el pesimismo y el derrotismo, por otra, son pertinentes. Lo que se requiere es un realismo procedente de la fe que reconozca los frutos positivos del Espíritu y entienda las sacudidas y los hundimientos de los dos últimos decenios como interpelación a un nuevo esfuerzo misionero, o sea, a un nuevo entrelazamiento de la fe cristiana y la cultura moderna. De nosotros depende hacer de la sacudida una conmoción saludable en vez de lamentarnos por ella. En esta perspectiva nos preguntamos ahora: ¿dónde nos encontramos en la actualidad? ¿A dónde va la Iglesia bajo Juan Pablo II? ¿Habrá que girar eventualmente la rueda hacia atrás?

IV. ¿Dónde nos encontramos en la actualidad?

De nuevo, a esta pregunta únicamente cabe responder en un contexto más amplio. A finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980 se produce en el mundo occidental un brusco cambio de estado de ánimo. La gente vuelve a preguntarse por –y a buscar– lo permanente y fiable. Y comienza a recordar de nuevo el pasado de forma realmente nostálgica. Se redescubre la religiosidad popular. La ola de secularización refluye al principio, dejando sitio a una nueva ola de religiosidad. Esta, ciertamente, resulta en general bastante difusa y vaga; en muchos aspectos es también en extremo ambivalente. Piénsese, por ejemplo, en el amenazador crecimiento de las sectas, incluidas las sectas y religiones juveniles. Pero no es cierto que este movimiento haya pasado sencillamente de largo ante la Iglesia. El interés que numerosos jóvenes sienten en Alemania por las Jornadas Católicas y Eclesiales (*Katholiken- und Kirchentagen*), los nuevos movimientos espirituales en la Iglesia y la demanda de espiritualidad en general demuestran lo contrario.

Sobre este trasfondo, el pontificado de Juan Pablo II inauguró una nueva fase en el posconcilio de la Iglesia católica. Desde el principio mismo, el papa se situó clara e inequívocamente sobre el suelo del concilio. Quien hace de este papa un reaccionario ni ha leído sus grandes encíclicas ni ha entendido su persona. El papa ha proclamado sin cesar su voluntad de realizar el concilio.

Además, mediante la defensa de los derechos humanos en el mundo entero imprimió el papa nuevos impulsos y estableció nuevos criterios. Para muchas personas tanto en el Este como en el Sur, este papa se convirtió en una de las escasas esperanzas en el mundo. Sin el papa polaco, el cambio de 1989 en Europa Oriental y Central no habría sido posible en la forma en que aconteció. Este papa sigue teniendo en la actualidad relevancia de cara a la historia universal.

Pero la eficacia hacia fuera presupone una identidad propia en el interior. Así, este pontificado persigue intraeclesialmente la profundización e interiorización sobre el suelo del concilio Vaticano II y se orienta a la estabilización interna, así como a un perfil más católico. Es innegable que, en aras de semejante programa, la Curia romana ha adoptado también medidas y decisiones que han resultado difíciles de entender al norte de los Alpes, siendo interpretadas como una recaída en el centralismo que ya se creía superado.

Por desgracia, al justificado objetivo del papa se le ha colocado la etiqueta de «restauración». Esta palabra posee connotaciones políticas negativas desde comienzos del siglo XIX. Recuerda a la llamada época de Metternich y a la Santa Alianza, que después de la Revolución francesa se esforzó por la conservación y el restablecimiento de la monarquía. Así, este término sugiere que lo que se busca es la vuelta a una situación anterior. También en la Iglesia, semejante vuelta hacia atrás de la rueda de la historia es, por supuesto, enteramente imposible. Además, ninguna de las personas que ostentan responsabilidad en la Iglesia desea en serio tal vuelta atrás. En su obra *Informe sobre la fe* (1985), el cardenal Joseph Ratzinger deja esto totalmente claro a todo aquel que no se haya limitado a criticar el libro, sino que también lo haya leído. Cuando, sin embargo, en respuesta a una de las preguntas que se le plantean, habla de «restauración», explica de forma muy precisa qué entiende por ello y qué no. Pues en las lenguas románicas, al igual que, por lo demás, normalmente en alemán, «restauración» significa asimismo renovación. La meta es «que todo alcance su unidad en el Mesías» (Ef 1,10).

De lo que se trata es, por tanto, de la renovación a partir del originario Espíritu de Cristo. La pregunta no es si debemos ir hacia atrás o hacia delante, sino cuál es el camino adecuado hacia delante.

A finales del otoño de 1985, el sínodo de los obispos celebrado en Roma definió junto con el papa –sin emplear la escabrosa palabra «restauración»– cuál es este camino: la plena apropiación (recepción) del concilio según la letra y según el espíritu. Conforme ya a la convicción católica previa, un concilio ecuménico confirmado por el papa es la autoridad suma en la Iglesia, que nadie, ni siquiera el papa, puede revocar. Un concilio ecuménico es un indicador de camino y dirección que el Espíritu Santo brinda a la Iglesia. Así, el sínodo no pensaba que la realización del concilio había ido demasiado lejos. Antes al contrario, estaba convencido de que la Iglesia se encuentra tan solo al comienzo de la realización del concilio, de suerte que el cumplimiento del objetivo profundo del concilio todavía es una tarea para el futuro. El sínodo afirma que el concilio es la carta magna para el camino que aún debe recorrer la Iglesia hacia el tercer milenio. Ello no puede acontecer mecánicamente, sino que ha de llevarse a cabo prestando atención a los mudables «signos de los tiempos» y a los nuevos impulsos espirituales existentes en la Iglesia. Por consiguiente, al igual que en el propio concilio, aquí se trata de una renovación a partir de las fuentes originarias con la vista puesta en el hombre actual, que, según el papa Juan Pablo II, es el camino de la Iglesia.

V. Tres prioridades para el futuro

El cambio de 1989 ha transformado la situación del mundo radicalmente respecto de la época del concilio y el posconcilio. La Iglesia, en especial el papa, ha desempeñado un papel nada despreciable en este cambio. Si la situación existente hasta ese momento estaba determinada desde 1945 por la tensión entre el Este y el Oeste y por el equilibrio del terror, con la caída del telón de acero y el desmoronamiento del antiguo Bloque del Este ha surgido una nueva situación. La victoria de la libertad y el fin de un coactivo sistema totalitario, que estaba construido en último término sobre una falsa, por atea, imagen del ser humano, no pueden ser suficientemente encomiados. Pero el primer entusiasmo, que confiaba en el surgimiento de un nuevo orden mundial caracterizado por la libertad y la paz, se ha volatizado. Desde 1989, la paz del mundo no ha devenido más estable, sino antes bien más frágil. Siguen existiendo antiguos focos de tensiones y han aparecido otros nuevos. Y el nacionalismo, que en los últimos siglos tantos sufrimientos ha traído sobre Europa y al que se creía ya muerto, vuelve a alzar su cabeza premonitoria de desgracias; lleva a sangrientos y crueles conflictos y a la primitiva xenofobia. A ello se añade que los setenta o, según el caso, cuarenta años de comunismo no solo dejan detrás de sí enormes daños económicos y ecológicos, sino también un vacío anímico y espiritual.

Sin duda, el liberal Occidente ha conquistado la victoria en la lucha de los sistemas políticos. Pero la concepción occidental de la libertad es ambivalente. La libertad se confunde en gran medida con un liberalismo emancipatorio que no reconoce ninguna verdad universalmente vinculante ni ningún valor universalmente obligatorio y, por tanto, degenera en un individualismo posmoderno y porta en sí el germen para la disolución de los fundamentos de la sociedad. Pero ninguna sociedad puede pervivir a la larga sin un mínimo de valores universalmente aglutinantes y, por ende, vinculantes. Sin consenso sobre qué es lo que constituye el valor y la dignidad del hombre, los derechos humanos universales son mera retórica y puros postulados. Pero por muy liberal que se presente el liberalismo emancipatorio por contraposición a una concepción de la libertad nacida de la tradición cristiana –que no puede pensarse al margen de la responsabilidad ante la pretensión de una verdad indivisa, vinculante para todos los seres humanos–, la concepción emancipatoria posmoderna de la libertad puede conducirse también de forma autoritaria, más aún, totalitaria. De ese modo se ha generado una nueva y muy refinada animadversión contra la Iglesia, que actúa so capa de libertad y que en último término se opone a los valores fundamentales que resultan del Evangelio.

La victoria de la libertad lleva a una disputa en torno a la libertad misma. A consecuencia de ello, la Iglesia en el mundo occidental se ve confrontada con retos totalmente nuevos. Su tarea consiste en hacer valer la comprensión de la libertad fundada en el Evangelio y en la imagen cristiana del ser humano. Los conflictos intelectuales y sociales a los que la Iglesia se ve conducida en esta nueva situación se vislumbran ya en la incipiente y a menudo bastante malévola animosidad contra la Iglesia. Es cierto que

numerosos católicos siguen atrapados aún en el esquema posconciliar, surgido más o menos dentro de la Iglesia, de lo progresista y lo conservador. Pero este esquema más bien oculta los verdaderos desafíos de nuestra época. Lo que realmente importa tanto hoy como en el futuro queda plasmado con claridad en la expresión clave del sínodo sobre Europa de 1991. Hoy se trata de la libertad para la que Jesucristo nos ha liberado.

Sobre este trasfondo es necesaria una renovada relectura del concilio. Hasta ahora hemos hablado casi exclusivamente de la nueva visión de la Iglesia que de hecho nos ha regalado el concilio. De esta visión forma parte también el hecho de que la Iglesia no existe en aras de sí misma. Ni tampoco es importante e interesante en aras de sí misma. Para el concilio, la Iglesia es signo e instrumento de la unidad, de la paz y de la reconciliación de los seres humanos con Dios y entre ellos mismos. Está al servicio de Dios y de los hombres. También cabe decir que es signo, instrumento y al mismo tiempo irrupción del reino de Dios como reino de la libertad, la paz, la verdad, la justicia y el amor.

Hoy importan de nuevo Dios y el ser humano. Únicamente Dios puede devolver fundamento y meta, sostén y contenido a un mundo que ha perdido su fundamento y su meta. Desde Dios se fundamentan también en último término la inalienable dignidad de todo hombre y los derechos humanos universales que de ella derivan. En Jesucristo, al que la Iglesia confiesa como Dios verdadero y hombre verdadero en una sola persona, Dios y el ser humano se han unido definitivamente. Como enseña el Vaticano II, en él Dios no solo se ha revelado de forma definitiva al hombre, sino que también le ha manifestado plenamente el hombre al hombre, descubriéndole la sublimidad de su vocación (cf. GS 22). Así, Jesús es, según un famoso dicho de Orígenes, el reino de Dios en persona (*autobasileía*). Todo lo que el concilio ha sacado de nuevo a la luz como visión de la Iglesia tiene, a tenor de las primeras frases de la Constitución sobre la Iglesia, la finalidad de que la gloria de Cristo se refleje en el rostro de la Iglesia e ilumine al ser humano. Pues Cristo es la luz de las naciones (*Lumen Gentium*). Por eso entenderíamos de forma errónea el concilio Vaticano II si quisiéramos interpretarlo eclesiocéntricamente, o sea, como centrado en la Iglesia. La visión conciliar de la Iglesia es teocéntrica, cristocéntrica y antropocéntrica. De esta idea resultan los impulsos esenciales para una pastoral futura en la línea del concilio Vaticano II. La primacía no le corresponde en la actualidad al problema de la Iglesia, sino al problema de Dios. Así, hoy, a diferencia del siglo XIX, apenas existen ya ateos militantes. La situación es mucho peor. A la mayoría de las personas les da igual Dios. Viven como si no hubiera Dios, aunque sigan creyendo de forma vaga en su existencia. En nuestro mundo funcionalista y tecnologizado, muchos ya no tienen ninguna sensibilidad para –ni comprenden en absoluto– la dimensión del misterio; para ellos ya solo cuenta lo constatable y lo factible. De este modo, hoy nos vemos remitidos a los inicios y los fundamentos de la fe; por así decir, debemos aprender de nuevo el abecedario de la fe y abrir vías de acceso a Dios que estén en consonancia con la vida y la experiencia.

Bajo estos presupuestos, la cura de almas debe ser al principio mistagógica, debe abrir la dimensión profunda de las cosas y de la vida, interpretar imágenes y símbolos y llevar, como dicen los antiguos místicos, a encontrar a Dios en todas las cosas. Así, la cura de almas ayuda al mismo tiempo al ser humano a encontrar la verdadera vocación de su existencia y la realización de su vida. Sin Dios únicamente tenemos en las manos, a la postre, fragmentos y añicos; por muy bellos que sean, de ellos no resulta ningún todo. Si no volvemos a adorar y glorificar a Dios, tampoco recuperaremos el respeto a las criaturas, a las cosas del mundo y a los seres humanos. Solo desde Dios se nos revela también de forma nueva el sentido de nuestra libertad como un ser reclamados para –y un ser tomados al servicio de– la verdad, la justicia, el amor, la libertad y la paz en el mundo.

Entretanto numerosas personas parecen abrirse de nuevo a la dimensión religiosa de la vida. Hay más personas que se interrogan y buscan de las que pensamos. Una actitud puramente materialista y hedonista basada en el consumo no puede satisfacer a la larga. Pero la nueva religiosidad resulta, por regla general, demasiado vaga y no vinculante; a menudo es sectaria. Numerosos jóvenes se confeccionan una suerte de alfombrilla de retazos, juntando a discreción piezas decorativas de todas las tradiciones religiosas posibles. El nivel de conocimientos religiosos se encuentra en la actualidad en mínimos rara vez alcanzados.

La transmisión de la fe a la siguiente generación se ha convertido en una cuestión de la que depende la supervivencia de la fe en el mundo occidental. ¿De qué nos sirven a la larga todas las magníficas organizaciones –como, por ejemplo, Missio, Misereror, Adveniat y Cáritas– que hemos puesto en pie y de las que debemos sentirnos orgullos si no están sostenidas y alimentadas por el espíritu de la fe viva? Solo continuarán existiendo mientras la fe siga presente en nuestro pueblo. De ahí que el papa y los sínodos de los obispos de los últimos años hablen con razón de la acuciante tarea de la nueva evangelización de Europa. Este es el tema pastoral para las próximas décadas. No se debe malentender, sin embargo, la expresión «nueva evangelización». En modo alguno se trata de la restauración de una época pasada. Semejante empresa sería de antemano enteramente estéril, pues tampoco en la historia de la Iglesia se puede ir a la larga hacia atrás; únicamente cabe avanzar. Asimismo, no se trata de una recatolización. La gran tarea de la nueva evangelización tan solo podemos llevarla a término en la mayor comunión y colaboración ecuménica posible. Por supuesto está fuera de lugar afirmar que la Iglesia no ha evangelizado hasta ahora. Se trata más bien de que en una situación nueva resulta necesario hacer valer el Evangelio en su intacta novedad. Por eso, «nueva evangelización» tampoco quiere decir mera repetición e inculcación de fórmulas antiguas. La Iglesia no debe recurrir medrosamente sin más a lo que era y es. Más bien debe traducir con creatividad el Evangelio al presente. Para ello debe tener el valor de emprender nuevos caminos y aplicar nuevos métodos. En efecto, Dios no es sencillamente el viejo Dios; según un dicho de san Agustín, es el más joven de todos nosotros.

Esta nueva evangelización empieza por nosotros mismos, los cristianos, y por los núcleos comunitarios. No es posible sin una renovación auténticamente espiritual en el esfuerzo –utilizo de propósito un término que quizá suene anticuado– por alcanzar la santificación personal de la vida. No se trata de que la Iglesia sea liberal, sino de vivir el ser cristiano y el ser Iglesia con radicalidad en el mejor sentido de la palabra.

A esto hay que añadir una segunda prioridad. Nadie cree únicamente para sí. Creer quiere decir más bien ingresar en la gran *traditio* y *communio*, en la secular comunidad de la Iglesia. No en vano, los antiguos credos no empiezan con la afirmación: «Creo», sino con la confesión: «Creemos». La fe es esencialmente un fenómeno comunitario. El escritor eclesiástico Tertuliano plasmó este hecho en la clásica fórmula: un cristiano solo no es un cristiano. De ahí que la idea rectora central para la renovación de la Iglesia rece: *communio*. El concilio Vaticano II elevó de nuevo a conciencia este concepto fundamental de los padres de la Iglesia. Por eso, me parece que la renovación de la estructura de comunión de la Iglesia es una de las tareas más importantes para la pastoral presente y futura.

Numerosas personas, entre ellas también muchos cristianos bautizados, no experimentan ya a la Iglesia como comunidad en la que puedan sentirse como en casa y por la que sean sostenidos. Muchos se han alejado de la vida eclesial y se encuentran con la Iglesia desde la desconfianza, la incomprensión y el enojo. Algunas cosas decisivas dependerán de que volvamos a entender mejor el sentido originario de *communio*. Este término no denota primordialmente una red de relaciones entre los cristianos individuales o entre los distintos grupos y comunidades. *communio* no es algo que pueda ser hecho y producido. Alude más bien a la comunión y reconciliación con Dios, que se nos hace accesible a través de Jesucristo y se actualiza mediante la predicación de la palabra de Dios y la celebración de los sacramentos. De ahí que *communio sanctorum* no significara originariamente comunión de los santos, sino comunión de lo santo, participación común en los sancta, esto es, en los *sacramenta*. En consecuencia, este significado originario de *communio* es importante, porque la Iglesia, que está formada por pecadores, nunca puede ser de por sí tan interesante, convincente y atrayente que sacie el más profundo anhelo de las personas. La Iglesia no es buscada y afirmada por sí misma; es atrayente en virtud del «asunto» que atestigua y transmite. Por eso, las reformas estructurales, los planes pastorales, la mejora de las relaciones públicas, etc. –por muy importante que todo esto sea–, no nos ayudarán a avanzar en lo decisivo. Solo ganaremos los corazones de las personas si en la vida de la Iglesia resplandece, al menos incoativa y fragmentariamente, algo de la bondad y la filantropía de Dios, si en medio de nosotros resulta posible experimentar, al menos incoativa y fragmentariamente, algo de la irrupción del reino de Dios.

Ahora bien, la participación común en los bienes salvíficos del venidero reino de Dios fundamenta también, en segundo lugar, la comunión entre los creyentes y bautizados, así como entre aquellos que participan de la única eucaristía y constituyen el único cuerpo de Cristo. Esta estructura de *communio* incluye diversos elementos.

En el plano «superior» denota la unidad de la Iglesia en la diversidad de las Iglesias locales. En efecto, según el último concilio, la unidad de la Iglesia no comporta una uniforme Iglesia unitaria; más bien, uno y el mismo Evangelio debe divulgarse de forma distinta en cada cultura. Esto es importante para las Iglesias locales del Tercer Mundo, pero también es absolutamente decisivo para el progreso de los esfuerzos ecuménicos. Nadie pretenderá afirmar que en este sentido la siembra del concilio ha brotado ya en plenitud. En la Iglesia actual existen, por una parte, brotes de un nuevo centralismo; pero también se dan, por otra, tendencias –al menos tan amenazadoras como lo anterior– hacia la insolidaridad y la disolución de la unidad. Estas últimas se manifiestan con mucha frecuencia en un irracional sentimiento antirromano, que no aprecia en su justo valor qué gran oportunidad representa precisamente el ministerio petrino como servicio a la unidad en un mundo cada vez más unificado y al mismo tiempo grávido de conflictos y en proceso de disgregación.

En el plano «inferior», la renovación de la estructura de comunión de la Iglesia denota la preocupación por fomentar parroquias vivas, que estén formadas a su vez por una diversidad de comunidades, agrupaciones, asociaciones, grupos y movimientos vivos. En el fondo, se trata de la renovación de las «iglesias domésticas», que en el cristianismo primitivo tuvieron una importancia fundamental para la misión. En ese marco resulta posible ejercitar de forma concreta la corresponsabilidad en la Iglesia y experimentar también de forma concreta la pertenencia a ella, la inserción en ella. De ahí que el papa Pablo VI caracterizara a tales comunidades de base como la gran esperanza para la Iglesia universal. El sínodo extraordinario de los obispos de 1985 subrayó con énfasis esta afirmación. Ya con anterioridad, el sínodo común de las diócesis alemanas, el llamado sínodo de Wurzburgo, había formulado programáticamente: «La comunidad que se deja atender pastoralmente debe convertirse en una comunidad que configura su vida en el servicio común a todos y en la intransferible responsabilidad propia de cada cual. Ella misma debe tratar de ganar a jóvenes para el sacerdocio y para todas las formas del ministerio pastoral» («Los ministerios pastorales en la comunidad», 1.3.2).

Diversas visitas a Iglesias locales del «Tercer Mundo» me han hecho ver hasta qué punto Alemania es todavía un país en vías de desarrollo a este respecto. En las Iglesias que he visitado, las parroquias con treinta y cuarenta mil almas no son raras. Y, sin embargo, nadie se queja de escasez de presbíteros. Las parroquias son dirigidas por misioneros y sacerdotes nativos, pero son sostenidas por laicos, que se reúnen regularmente en numerosas pequeñas comunidades, a fin de leer e interpretar en común el Evangelio, rezar y cantar, hacer celebraciones de la palabra y debatir y afrontar concretos problemas y casos de emergencia social que se dan en sus barrios y poblados. Especial importancia tienen los catequistas, sin cuyo compromiso la vida cristiana no sería concebible en esta forma. Así, para muchas personas la Iglesia es allí el hogar que en los *slums* [barriadas marginales] reemplaza la red social de la gran familia, destruida hace ya mucho tiempo. Para muchos y sobre todo para los más pobres, la Iglesia es el único rayo de esperanza. La Iglesia como *communio* es allí una realidad viva. En

nuestras circunstancias sociales y culturales, del todo distintas, no tendría sentido copiar sin más estos intentos; pero sí que podemos dejarnos inspirar por ellos. La renovación de las parroquias y comunidades es para nosotros una tarea acuciante.

Por último, aún hay que mencionar una tercera prioridad: es necesario tomarse de nuevo en serio la misión secular de la Iglesia. Ese es el tema de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, la *Gaudium et Spes*. Hace realidad el hecho de que la nueva evangelización no significa una nueva indoctrinación, sino una nueva inculturación del Evangelio en nuestra moderna sociedad pluralista y de cuño liberal. También podemos hablar de la necesidad de una contemporaneidad crítica que asuma muchos planteamientos positivos de la historia moderna de la libertad sin incurrir en sus reduccionismos.

En los últimos veinticinco años, la mayor parte de las energías se han consumido, por desgracia, en la renovación eclesial, con frecuencia también en guerras de trincheras intestinas. Pero las disputas intraeclesiales, por lo común, interesan bastante poco al grueso de la población. Son asuntos más o menos esotéricos de los enterados. La mayoría de las personas tienen otras preocupaciones, más palpables. Pero mientras la casa arde en llamas, nosotros discutimos sobre a qué cuadros hay que quitarles primero el polvo y quién debe hacerlo y cómo. Nos olvidamos de que la Iglesia no existe para sí. Es sacramento para la salvación del mundo.

La teología política y la teología de la liberación han llamado aquí la atención enteramente sobre un punto débil y han intentado con razón tomar medidas contra la privatización de la fe cristiana. Por desgracia, en algunas de sus formas han dependido de manera demasiado acrítica de los análisis marxistas. Pero con su comprensión holística de la salvación han dado de lleno en el clavo. Como dejó claro el papa Pablo VI, se trata de una liberación integral que se toma en serio la primacía de la dimensión espiritual, pero también atiende a las necesidades concretas de las personas. De ahí que el papa Juan Pablo II haya desarrollado con resolución la doctrina social de la Iglesia, sacándole fruto para los actuales problemas de derechos humanos, justicia, paz y migraciones en el mundo entero, y haya puesto de relieve la imagen rectora de una civilización del amor. Los retos no se plantean solo en el «Tercer Mundo» y en el antiguo Bloque del Este. Entre nosotros en Europa tiene que llevarse a cabo una nueva inculturación del cristianismo. En efecto, Europa creció a partir de una síntesis de la fe cristiana con la cultura antigua, así como con la cultura germánica y la cultura eslava. Esta síntesis se ha ido desmoronando más y más a causa de la secularización moderna y del surgimiento de la nueva cultura industrial tecnológica. El deplorable debate sobre la protección de los nonatos muestra cuánto o, más bien, cuán poco queda del Occidente cristiano y su imagen del ser humano. Así, resulta urgentemente necesaria una nueva inculturación del cristianismo en los procesos modernos de la libertad, en nuestra sociedad pluralista y en nuestra civilización industrial. Solo así podrá recuperar Europa su alma.

Las interpelaciones a los cristianos y a la Iglesia están claramente ahí; la cuestión es solo si podremos responder a las expectativas. La Iglesia es hoy en gran medida la única instancia de sentido que todavía existe en nuestra sociedad. Pues una sociedad secularizada pluralista no puede darse a sí misma ninguna fundamentación última. Manifiesta un déficit de legitimación. De ahí que sea necesario remitir a una base de legitimación distinta de ella; y tal como están las cosas, únicamente las Iglesias cristianas pueden proporcionar dicha base. Con todo, las respuestas concretas a los retos actuales no se pueden derivar de modo directo e ingenuamente fundamentalista del sermón de la montaña. El concilio ha optado de propósito por la –rectamente entendida– autonomía de las realidades terrenas. Se requiere, por consiguiente, la pericia de los laicos cristianos; ha llegado, en mucha mayor medida que hasta ahora, el momento de los laicos, de varones y mujeres que, con competencia, imaginación y compromiso, hagan valer los impulsos del Evangelio en las realidades terrenas. Decisivos serán ante todo el matrimonio y la familia. Pues si no se consigue crear una nueva cultura familiar cristianamente impregnada como célula fundamental de nuestra entera cultura, todos los demás esfuerzos de reforma serán en último término vanos.

En Alemania hemos construido una ramificada y tupida red de instituciones sociales (guarderías, centros asistenciales para jóvenes, residencias de mayores, hospitales, etc.) y educativas (escuelas católicas, casas de formación, academias, etc.). Esto ha sido posible en virtud sobre todo de una relación de colaboración con nuestro Estado democrático, que favorece que sus obligaciones sociales y culturales sean asumidas de modo subsidiario por entidades libres, a las que apoya en el cumplimiento de esas funciones. Merced a ello se le han abierto a la Iglesia grandes posibilidades, pero también se ha visto sujeta en parte a nuevas dependencias. La pregunta que se nos plantea es si en el futuro podremos mantener en funcionamiento estas múltiples instituciones. No se trata de un problema de financiación, sino primordialmente de un problema de personal. Las instituciones cristianas solo son realmente eclesiales si están sostenidas por un personal motivado por la fe. Pero ¿sigue respondiendo la intensidad de nuestro compromiso a su amplitud? ¿Están determinadas aún nuestras diversas instituciones sociales y educativas en medida suficiente por el espíritu cristiano?

A la larga no puede ser bueno que cada vez más tareas descansen en un número decreciente de hombros. Por eso me parece urgentemente aconsejable concentrar las energías. Esto no significa en modo alguno un repliegue al gueto, sino una nueva libertad para el desempeño de nuevas tareas. Muchas tareas sociales y culturales en las que la Iglesia asumió en su día un papel pionero son desempeñadas hoy por el Estado o por la sociedad. Pero han surgido nuevas tareas que hasta ahora nadie lleva a cabo en suficiente medida. Así, las Iglesias se enfrentan hoy al desafío de las nuevas formas de pobreza, de las migraciones en el mundo entero (de las cuales el problema que existe en Alemania con los asilados no es más que un anticipo), de los sin techo, de los enfermos de sida y los drogadictos y, por último, pero no menos importante, de las numerosas personas que

están desorientadas y necesitan urgentemente asesoramiento. No se trata de un repliegue, sino de un ponerse en marcha hacia nuevas tareas en un mundo transformado.

El tema de estas páginas era la permanente relevancia del concilio Vaticano II. Tal relevancia consiste en que este concilio nos ha proporcionado una visión renovada y más profunda de la Iglesia. Hacer realidad esa visión es una tarea aún pendiente. Estoy convencido de que la Iglesia, si sigue el camino que le ha trazado el último concilio y en la medida en que lo recorra de manera consecuente, no perderá absolutamente nada de su tradición anterior. Antes al contrario, plasmará su catolicidad de forma más plena y viva de lo que ha sido posible en los siglos precedentes. Y dará testimonio de todo el Evangelio para todo el hombre en todo el mundo con todas sus energías en mayor medida que hasta ahora.

Capítulo 8.
«Contra los profetas de calamidades»: la visión del concilio para la renovación en la Iglesia

I. La todavía inconclusa historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) del concilio

Ningún acontecimiento de la reciente historia de la Iglesia ha determinado y transformado tan enérgicamente la situación no solo de la Iglesia católica, sino de todo el cristianismo como el concilio Vaticano II. Este concilio suscitó grandes esperanzas, pero también miedos y, por último, no pequeñas decepciones. Entre nosotros, en Alemania, el tono parecen marcarlo en la actualidad, al menos por lo que a la opinión pública respecta, los profetas de calamidades.

Los coetáneos del concilio lo vivieron como un acontecimiento histórico emocionante. La Iglesia, el cristianismo, más aún, el mundo entero aguzó los oídos cuando las puertas de la Iglesia, cerradas a cal y canto e incluso selladas, se abrieron de improviso, chirriando, y en el aula conciliar entró aire fresco del exterior. Para la mayoría, el concilio fue y es un signo de puesta en marcha y de renovación que celebran vivamente. Así, también el tiempo que siguió de inmediato al concilio fue una fase de entusiasmo. Este concilio les pareció a muchos un comienzo absoluto, una ignición inicial para desarrollos posteriores que irían mucho más lejos, la aurora de una nueva época. Tales desbordantes expectativas se correspondían con el espíritu de la época de principios de la década de 1960. Era optimista y estaba hechizado por completo por la evolución y por un progreso que se extendía velozmente.

Justo después del concilio se marcaban las distancias respecto de todo lo que se consideraba «preconciliar». La Iglesia preconciliar era vista como un campamento militar perfectamente ordenado bajo riguroso mando. Para la gran mayoría de los católicos, esta cohesión y este enraizamiento en un ambiente sustentador era algo así como un hogar espiritual. Hoy, en una época de gran soledad y de desorientación intelectual, muchos lo anhelan nostálgicamente.

Pero esta cohesión tuvo su precio. Se pagó cara: conllevó el aislamiento. La Iglesia católica estaba separada por profundos fosos tanto de las demás Iglesias cristianas como del mundo surgido en el curso de la Modernidad. Hay que hablar de un verdadero cisma entre la Iglesia y la cultura moderna. Si en el siglo XVIII la Iglesia perdió a la mayor parte de los intelectuales, en el XIX perdió en gran medida a los trabajadores. Por otra parte, entre las Iglesias separadas reinó durante tres o cuatro siglos una suerte de edad de hielo.

Al menos oficialmente no se contemplaban ni el diálogo ecuménico ni, menos aún, el diálogo con las religiones no cristianas.

Esta estructura eclesial, aparentemente tan firme, entró en movimiento ya antes del concilio. Un nuevo interés pastoral y misionero, sobre todo en Francia, apuntaba, después de la nefasta controversia modernista, a una nueva inculturación del cristianismo. El movimiento litúrgico y el movimiento bíblico se asociaron con el movimiento juvenil de la época. ¡Todo aquello sobre lo que se había debatido y en parte también disputado durante décadas debía ser, empezando ya en el concilio, alcanzado y realizado, cuando no incluso progresivamente superado! Hoy es difícil hacerse ya una idea suficiente de tales expectativas y esperanzas, acrecentadas en parte hasta lo utópico, que se alejaron considerablemente de los textos del concilio o sacaron de contexto ciertas afirmaciones y términos. De este modo, algunas cosas se asemejaban a una nave espacial que ha perdido el contacto con el control de tierra.

La primera fase de entusiasmo cedió paso casi por necesidad a una fase de sobriedad, más aún, de decepción. Al final de los años 60 y comienzos de los 70 se transformó el clima tanto dentro de la Iglesia como en el conjunto de la sociedad. Se cobró conciencia de los «límites del crecimiento» y de la dialéctica del progreso. Se inició una suerte de revolución cultural en el conjunto de la sociedad. El movimiento estudiantil no era más que su punta de lanza. En realidad se trató de un nuevo empujón de ilustración y emancipación, unido a la exigencia de democratización, más aún, politización de todos los ámbitos de la vida. Las nuevas ideas penetraron con mucha rapidez en la Iglesia y se mezclaron con la renovación conciliar. Esto ocasionó intensas sacudidas. Se produjo un gran éxodo de presbíteros y de vocaciones religiosas, así como un desplome de la praxis parroquial. Entretanto, la calma ha vuelto a las aguas. Pero muchos de los problemas de entonces no se han resuelto todavía.

El actual pontificado significa sin duda una nueva cesura y una tercera fase del desarrollo posconciliar. Desde el principio, el papa Juan Pablo II se ha situado con claridad sobre el terreno del concilio y ha manifestado que su intención es realizar el concilio tanto según la letra como según el espíritu. De ahí que se haya pronunciado inequívocamente contra una comprensión anquilosada de la tradición y haya acentuado que la auténtica tradición ha de ser entendida como tradición viva. El sínodo extraordinario de los obispos de 1985 caracterizó expresamente el concilio como carta magna de la Iglesia para su camino hacia el tercer milenio.

Sin embargo, los profetas de calamidades, que no ven en el rumbo actual solo una saludable conservación de la tradición, sino una restauración y un camino de retorno a tiempos anteriores al concilio, no quieren callarse. Casi todo lo que viene de Roma, ya solo por proceder de allí, resulta sospechoso de ser un intento de restauración. De este modo, en la actualidad existe en la Iglesia mucho descontento y mal humor, lo que a buen seguro no puede ser propicio para la irradiación misionera ni para la absolutamente necesaria nueva evangelización.

Así, resumiendo los últimos veinticinco años, cabe afirmar: veinticinco años después del concilio, su recepción –o sea, su interiorización, recta comprensión y realización práctica– no está concluida. En la Iglesia persisten conflictos irresueltos sobre cómo debe entenderse y realizarse el concilio.

II. Perspectivas conciliares de futuro

1. El camino hacia dentro: el misterio de Jesucristo y de la Iglesia

El que quizá sea el más importante de los dieciséis documentos del concilio Vaticano II, la Constitución sobre la Iglesia Lumen Gentium, da a su primer capítulo el título: «El misterio de la Iglesia» (cf. LG 1). Como con clarinazos o a golpe de timbal, aquí se coloca un primer acento de gran importancia. No reza: entroncamiento con el mundo moderno, sino reflexión sobre lo propio en la confianza de que justo esto representa la respuesta a las más hondas preguntas de nuestra época.

Es cierto que el concilio afirma con gran énfasis que existe una secularización legítima y una rectamente entendida autonomía de las cuestiones culturales, sociales, económicas y políticas (cf. GS 36 y passim). De ello, sin embargo, ha de ser nítidamente distinguido el secularismo. En este, el ser humano es concebido bajo una óptica puramente inmanente, como ser intramundano y, con ello, sujeto a las leyes, las estructuras, las necesidades y los fines de este mundo. Prescindir de este modo de la dimensión del misterio que el hombre mismo es comporta desatender, reprimir o negar en último término al ser humano y constituye una peligrosísima amputación de este.

El concepto básico de *mysterium*

A la comprensión unidimensional del mundo y del ser humano contrapone el concilio su mensaje bajo la palabra clave «misterio». En vez de limitarse a aguardar pasivamente un cambio de tendencia, el concilio ve en la situación de secularismo un llamamiento a la acción. Pues como afirma Madeleine Delbrêl: el cristiano solo puede elegir entre evangelizar o des-evangelizar. La Iglesia debe abrir a los hombres, partiendo de las experiencias que estos viven, un nuevo acceso a la dimensión de lo divino o del misterio. De lo contrario, el ser humano degenera, como con frecuencia decía Karl Rahner, en un animal ingenioso, que es técnica y organizativamente hábil, pero que pierde la vocación y la meta de su singular e intransferible vida. Pues solo quien conoce a Dios y tiene noticia de él conoce también al ser humano (R. Guardini).

La verdadera dimensión de este misterio solo se nos descubre a través de la revelación. Según el Nuevo Testamento, «misterio» denota el eterno designio salvífico de Dios. Este designio se ha hecho realidad en la historia por medio de Jesucristo, su vida, su muerte y su resurrección; y ahora debe ser actualizado por la Iglesia en el Espíritu

Santo atravesando todas las épocas y trascendiendo todas las fronteras. El mensaje sobre este misterio de Dios realizado mediante Jesucristo en el Espíritu Santo es la auténtica buena nueva, el auténtico mensaje salvífico de la Iglesia: él constituye su verdadera identidad.

De ahí que con toda intención se dé al primer capítulo de la Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia, a modo, por así decir, de expresión clave, el título: «El misterio de la Iglesia».

Con este clarinazo queda, por consiguiente, claro que la Iglesia misma no es el centro del anuncio. Y tampoco debe ser el centro del interés y de las energías de sus miembros, colaboradores y ministros. El centro deben ocuparlo hoy el problema de Dios y la búsqueda de Jesucristo. El impulso del concilio reza: volver la espalda al autobombo y a la excesiva dedicación de la Iglesia a sí misma, fijar la mirada en el mensaje sobre Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo del que es depositaria. Aquí radica el tesoro que la ha sido confiado a la Iglesia. Y cuanto más se vuelca la Iglesia en este su mensaje y en esta su tarea, tanto más se vuelca también en el ser humano.

La plenitud de la vida cristiana

Esta visión de la Iglesia no es monótona teoría. Más bien, solo ella abre la auténtica dimensión de la praxis eclesial. La «plenitud de la vida eclesial» debe dirigirse, como ya se hace patente en el mandamiento del amor de Jesús, tanto a Dios como al prójimo. Como hoy suele decirse, debe estar orientada tanto mística como política y socialmente. Importa la actitud de oración, adoración y sacrificio, pero también el compromiso a favor de la libertad y la justicia.

Por eso, el primer aspecto de la visión del concilio para la renovación de la Iglesia puede sintetizarse de la siguiente manera: precisamente en medio de un mundo secularista, la Iglesia debe concentrarse por completo en su «asunto» y hacer patente su alternativa. Pero el misterio de Dios y de Jesucristo es, en realidad, el cumplimiento y la verdadera identidad del ser humano y del mundo. Por tanto, la Iglesia no puede ocuparse de forma intrascendente de sí misma. En lo más hondo, es *mysterium*, misterio en aras de la salvación del ser humano y del mundo. Así, debe volver a ser, en una palabra, más piadosa, a fin de poder afrontar adecuadamente los problemas actuales.

Veo en la Iglesia actual muchos gérmenes de esto. Los veo en los movimientos espirituales, antiguos y nuevos, así como en los numerosos laicos que se comprometen como voluntarios en la Iglesia y por la Iglesia. Probablemente en ninguna otra época de la historia de la Iglesia haya habido tantas mujeres y varones comprometidos en la Iglesia. Los veo también, y no en último término, en todas las personas orantes que hay en la Iglesia: son muchas, muchas más de lo que la mayoría piensa. Todo ello constituye mi primer argumento contra los profetas de calamidades.

2. El camino hacia atrás: la reflexión sobre las fuentes

El camino hacia el misterio se alimenta y enriquece mediante lo que desearía designar con la expresión «El camino hacia atrás: reflexión sobre las fuentes». La renovación conciliar no fue un accidente modernista, sino una renovación a partir de las fuentes originarias: la Sagrada Escritura y la tradición, en especial la tradición litúrgica de la Iglesia.

Los años del concilio y las fases que lo siguieron fueron tiempos movidos de controversia sobre las fuentes entre los progresistas y los conservadores de la época. Ahí se puso de manifiesto que los «progresistas» eran en realidad los «conservadores». Tenían a su favor la tradición más amplia y más antigua: la de la Sagrada Escritura, los padres de la primitiva Iglesia y los grandes escolásticos de la Edad Media. Los llamados «conservadores» apelaban, en cambio, a la tradición de los dos o tres últimos siglos, con todos sus reduccionismos e incrustaciones.

La Iglesia bajo la palabra de Dios

Desde el concilio, la vida de la Iglesia ya no se puede concebir sin la nueva valoración de la Sagrada Escritura en la liturgia, en la predicación y la catequesis, en la espiritualidad y la teología. Esto tiene suma importancia sobre todo en el ecumenismo. Así, desde el concilio puede hablarse de una «renovada atención a la palabra de Dios» (A. Dulles).

Esto es del todo evidente en las jóvenes Iglesias del Tercer Mundo. Solo a partir del concilio se llevaron a cabo allí traducciones de la Sagrada Escritura a las diferentes lenguas nacionales y tribales. Sobre todo las comunidades de base se reúnen para leer en común la Sagrada Escritura y aplicarla a las cuestiones religiosas, pero también éticas y sociales de la vida diaria. Este resurgimiento bíblico, un verdadero compartir la Biblia, en modo alguno ha terminado; en él siguen estando puestas grandes esperanzas. Pues «la Iglesia... nunca ha cesado de tomar y repartir entre sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del cuerpo de Cristo» (DV 21).

Sin embargo, desde el concilio a nuestros días ha surgido toda una serie de problemas. La secularización ha originado una amenazadora merma de la comprensión de la fe y de los conocimientos sobre ella. La transmisión de la fe y de los valores que se derivan del Evangelio a la próxima generación atraviesa hoy una grave crisis en el mundo entero. Se ha convertido en una cuestión de supervivencia para la Iglesia de nuestro país. Por eso, el programa de la nueva evangelización puede y debe desarrollar el impulso conciliar para el tercer milenio.

Por desgracia, para nosotros en Alemania el término «evangelización» sigue siendo en gran medida un extranjerismo. Esto es una señal de que la Iglesia aún no ha fijado la mirada en una tarea esencial para el futuro ni la ha llevado a cabo. «Evangelización» no significa solo misión en el sentido tradicional de la misión entre los gentiles; significa primeramente la nueva evangelización de los ya bautizados en las Iglesias de Europa y

Norteamérica. Tal evangelización no es una indoctrinación. La evangelización acontece con la totalidad de la persona. Es anuncio vivo que relaciona el mensaje del Evangelio con los problemas concretos de los seres humanos. De ahí que el sínodo de los obispos de 1985 hable expresamente de la evangelización de la cultura toda. También este es todavía entre nosotros un tema apenas desarrollado.

La liturgia

La Iglesia no solo es Iglesia de la palabra, sino también Iglesia de los sacramentos, en los que la palabra de la salvación se corporeiza y condensa. El movimiento litúrgico está, por eso, al comienzo y en el centro del movimiento intraeclesial de renovación del siglo XX. La Constitución sobre la sagrada liturgia fue el primer documento tratado y aprobado por el concilio, y la renovación litúrgica es el fruto más visible de la asamblea conciliar. De ella forma parte ante todo la introducción de las lenguas vernáculas, la acentuación de la participación activa de todos los fieles, el nuevo orden del misal y de los restantes libros litúrgicos. La celebración de los misterios de Cristo pasó a ocupar de forma más consciente el centro de la vida de la Iglesia y de los cristianos individuales.

Por supuesto, también existieron exageraciones y necedades, arbitrariedades y unilateralidades. Algunas cosas ocurrieron de forma precipitada y sin suficiente preparación. Lo cual, a su vez, desencadenó reacciones en parte amargas y causó en ocasiones heridas casi traumáticas. Así y todo, en conjunto la renovación litúrgica fue asumida positivamente y arrojó numerosos buenos frutos. La liturgia renovada (que no nueva) puede celebrarse perfectamente sin que de uno se adueñe una tiritona o el aburrimiento. Por lo demás, tampoco la liturgia celebrada según las disposiciones preconciliares era en modo alguno inmune a la tiritona ni al aburrimiento.

A pesar de ello, la renovación litúrgica fue solo un éxito a medias. Con ella, la liturgia no ganó la fuerza de irradiación y el atractivo que se esperaba. Al contrario, nuestras eucaristías están cada vez más vacías. Ello obedece a diversas causas. Una de ellas podría radicar en que en numerosas eucaristías se habla en exceso y se celebra demasiado poco. En vez de cantar la alabanza de Dios y de adorar su misterio presente en la palabra y en el sacramento, a menudo se moraliza y se hace política o se permite que la escena quede dominada por algo superficial y banal.

Pero en la actualidad no se trata solo de subsanar abusos e introducir arreglos aquí y allá. La pregunta –planteada sobre todo por Romano Guardini, uno de los pioneros de la renovación litúrgica– es, por tanto, la pregunta por la capacidad litúrgica del hombre actual. Está estrechamente relacionada con el problema del secularismo y con la tarea de la evangelización. Por medio de sus símbolos, gestos y ademanes, la liturgia debe «visibilizar» y hacer resplandecer en el mundo la dimensión de lo sagrado y del misterio de Jesucristo. Eso solamente es posible si los celebrantes no se interponen en el camino de la liturgia, sino que el culto a Dios y la oración están impregnados de participación interior y de un espíritu de respeto, adoración y glorificación de Dios. De ello forman

parte también, y no en último término, el esmero en la preparación, el recogimiento y el silencio.

A modo de síntesis cabe afirmar: el camino hacia delante presupone el camino de retorno a las fuentes. El *aggiornamento* (actualización) no es posible al margen del *ressourcement* (regreso a las fuentes). Tomar en serio las fuentes que son la palabra de Dios y la liturgia en modo alguno constituye un programa «conservador» en sentido tradicional. Implica la crítica de las situaciones actuales y una profunda renovación de la Iglesia. La renovación litúrgica únicamente podrá desplegar toda su fecundidad si volvemos a tomarnos en serio la evangelización como principal encargo confiado a la Iglesia. El hecho de que en los últimos años hayamos avanzado un buen trecho a este respecto y de que, sobre todo, no hayamos agotado ni mucho menos nuestros «recursos», sino que en la Escritura y en la liturgia aún tengamos abundancia de tesoros ignotos, es mi segundo argumento contra los profetas de calamidades.

3. El camino en común: la renovación de la estructura de comunión

La Iglesia, incluida en el misterio de Dios en Cristo y alimentada por las fuentes vivas de la palabra de Dios y la liturgia, asume en y desde el concilio una tercera gran tarea: quiere configurar la vida en común y la solicitud recíproca en su interior. Quiere ser *communio* en todos los niveles. Esta visión, a primera vista intraeclesial, de una Iglesia, como hoy diríamos, fraternal y sororal tiene relevancia –quizá incluso relevancia ejemplar– en un mundo cada vez más compactado, pero también a menudo asolado por las enemistades y rígidamente determinado por los egoísmos.

La eclesiología de los misterios de la que hemos partido no pretende, pues, silenciar o encubrir piadosamente problemas estructurales. Quiere resolverlos de manera adecuada. Sin duda, en la Iglesia actual existen complejas cuestiones concernientes a la relación entre la unidad y la diversidad, entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, entre los responsables eclesiásticos y la llamada base. La eclesiología de comunión no debería reprimir estas cuestiones, sino más bien mostrar que en ellas se trata siempre de algo más que de estructuras o de distribución del poder.

Communio

¿Qué significa *communio*? Este término es en extremo complejo en la Sagrada Escritura y en la tradición de la Iglesia. Originariamente, *communio* no denotaba la comunidad de uno u otro tipo entre personas, sino la común participación en los bienes salvíficos. Con *communio sanctorum* se designaba fundamentalmente la comunidad que participa de los *sancta*, de las cosas santas, tanto del Evangelio como de los sacramentos, en especial del bautismo y la eucaristía.

En virtud de esta común participación en los *sancta*, los miembros de la Iglesia están en comunión tanto con Cristo como entre ellos mismos. Según la bíblicamente

fundamentada visión del concilio, constituyen el único pueblo de Dios con diversidad de carismas, ministerios y servicios. Cada Iglesia in situ debe estar en comunión con el resto de Iglesias locales, que participan asimismo del único bautismo y de la única eucaristía, esto es, que piensan y actúan católicamente, en perspectiva mundial. Y a la inversa, la Iglesia universal existe, según una importante formulación del concilio, «en y a partir de» las Iglesias locales (cf. LG 23). De ahí que la *communio* implique unidad y diversidad por igual. Como tal diversidad en la unidad, la Iglesia es signo e instrumento de la unidad de los seres humanos, en la que la diversidad de pueblos, culturas y generaciones no es anulada sin más, sino reconciliada en un orden nuevo y más justo y en una civilización del amor.

Así pues, unidad no significa dictadura ni centralismo. No obstante, encontrar el equilibrio adecuado en un mundo tan pluralista y sacudido por las crisis como el actual, de modo tal que ni la unidad se convierta en una monótona uniformidad ni la diversidad en caos, es una tarea muy exigente. Todavía nos falta mucho para alcanzar ese equilibrio. Sin embargo, cada vez resulta más patente, incluso más allá del ámbito de la Iglesia católico-romana, que, precisamente a la vista de la necesaria acentuación de una mayor diversidad, el ministerio petrino no se torna menos importante y menos necesario como signo y garante de la unidad, sino que deviene importante y necesario de un modo nuevo.

Justo en la actualidad tenemos todas las razones para acentuar esta unidad en el ministerio petrino. Pues en aras de la paz mundial es necesario poner de relieve no solo las peculiaridades culturales de las diversas naciones, que sin duda han de ser tenidas en alta estima, sino también –y en mayor medida aún– la unidad de todos los seres humanos por encima de las diferencias culturales. Quien se entusiasma de manera unilateral por las diferencias socioculturales da pie al aislamiento y a infructuosas tensiones. Un nuevo particularismo, un egoísmo de grupos, regiones, teologías, etc., pone en peligro la dimensión universal de la Iglesia, cabalmente hoy tan importante.

Colegialidad

Entre las formas de realización de la *communio* se cuenta en especial la colegialidad de los obispos entre sí, pero también con el papa y bajo el papa. Las Iglesias locales gobernadas por los obispos no son solo distritos administrativos de la Iglesia universal, sino realmente Iglesia in situ; pero lo son no de manera aislada, sino en comunión con todas las demás Iglesias locales. Especial importancia da el concilio a este respecto a la *communio* entre las Iglesias antiguas y las Iglesias jóvenes (cf. AG 19s y 37s), que cada vez se revela más fructífera espiritualmente en ambas direcciones.

Espero que los sínodos de los obispos ya anunciados, el africano y el europeo, nos ayuden a avanzar en este punto.

Participación y corresponsabilidad de todos

Sin embargo, circunscribir la eclesiología de comunión a la relación de los obispos entre sí y con el papa sería un mal reduccionismo. Iglesia como *communio* significa: todos somos Iglesia. Con este aspecto de la eclesiología de comunión, la idea de la Iglesia como una *societas inaequalis* queda superada por principio. El común ser pueblo de Dios de todos los bautizados precede a todas las distinciones entre ministerios, carismas y servicios. La Iglesia como *communio* debe ser entendida, por consiguiente, como un cuerpo en el que los distintos órganos colaboran de modo diferente al bien del conjunto y se complementan. Cada uno de ellos desempeña una tarea específica y ostenta responsabilidad en la posición que ocupa. Una eclesiología de comunión rectamente entendida pone fin a la pastoral asistencialista. Tal eclesiología aspira a que en la Iglesia todos se conviertan en sujetos.

En ningún otro campo se ha producido tanto movimiento después del concilio como en este. La toma de conciencia de los laicos y su disposición a asumir responsabilidades representa quizá la más importante aportación de la época posconciliar. Es probable que en ninguna otra época haya habido en la Iglesia tantos laicos activamente comprometidos como hoy. Ya solo esto es un poderoso argumento contra los profetas de calamidades. En todos los niveles de la vida eclesial han surgido órganos de corresponsabilidad. Muy importantes son las colaboradoras y los colaboradores voluntarios, los acólitos, los responsables de los grupos de preparación para la primera comunión, la penitencia y la confirmación, así como las numerosas personas que participan activamente en servicios de asesoramiento y asistencia social. El permanente interés en retiros y ejercicios, así como en la misión parroquial, es una señal que apunta en la misma dirección.

Últimamente han surgido –en el mundo entero– también pequeñas comunidades de los más diversos tipos, que a menudo se conocen como comunidades de base. Pueden contribuir a que las grandes y con frecuencia anónimas parroquias se conviertan en vivas comunidades de comunidades. En este terreno, Alemania aún es más bien un país en vías de desarrollo. Las parroquias seguirán necesitando presbíteros que anuncien la palabra de Dios, administren los sacramentos y cohesionen a la comunidad. Pero en el futuro serán sostenidas progresivamente por laicos. Esta evolución viene siendo perceptible desde el concilio; debe continuar y continuará. A mi juicio, es uno de los grandes signos de esperanza.

Ecumenismo

Todavía bajo otros aspectos manifiesta la eclesiología de comunión su fecundidad. Pues a largo plazo está en condiciones de reordenar e impulsar la aspiración ecuménica. Como es sabido, el concilio inauguró un nuevo capítulo en la relación entre las Iglesias separadas. Quien tiene una visión de conjunto de lo que desde entonces se ha puesto en marcha y se ha alcanzado no puede por menos de asombrarse. La meta del acercamiento ecuménico no es sin más el retorno, sino la forma plena de la *communio*. Sobre todo por medio del bautismo común, esta se da ya de modo real, pero aún incompleto.

También para el movimiento ecuménico es cierto que, tras una fase entusiasta y la subsecuente decepción, ahora se está iniciando una fase realista. Este realismo se toma en serio tanto la experiencia de profunda comunión como las dificultades que persisten en la relación entre las Iglesias separadas y que deben ser superadas. De estancamiento ecuménico solo puede hablar alguien que no conozca los hechos.

Mientras que las tradicionales doctrinas dogmáticas diferenciadoras ocuparon durante largo tiempo el primer plano de la atención y pudieron ser en parte conciliadas, en los últimos años se ha avanzado en las cuestiones éticas. Las declaraciones comunes sobre cuestiones éticas de actualidad son, para la convivencia práctica, al menos tan importantes como la clarificación de las diferencias dogmáticas.

También el tercer tramo del camino puede ser sintetizado ahora: no se trata únicamente del camino hacia dentro, hacia lo hondo, ni tampoco solo del camino de retorno a las fuentes. Se trata también del camino de unos hacia otros y, con ello, de una nueva convivencia en la Iglesia y entre las Iglesias. Nadie pasará por alto las deficiencias aún existentes. Pero no hay razón alguna para lamentarse. Si se consiguiera extraer a los conflictos su veneno, soportar el aguijón de la alteridad, desarrollar una cultura del debate y transformar las diferencias en intercambio, se habría dado un paso decisivo hacia delante. Existen bastantes gérmenes de ello. Este es mi tercer argumento contra los profetas de calamidades.

4. El camino hacia el futuro: la misión en el mundo actual

Todavía hay que iluminar brevemente un tramo adicional de camino: la misión de la Iglesia en el mundo actual. En el concilio, la Iglesia se definió a sí misma como signo universal de la salvación y sacramento para el mundo (cf. LG 9, 48 y *passim*). No existe para su propio beneficio, sino que es Iglesia en el mundo y para el mundo. Es misionera por naturaleza (cf. AG 2). Debe ser tipo y modelo de la *communio* de todos los seres humanos y de todos los pueblos: entre pobres y ricos, entre mujeres y varones. La Iglesia debe preparar y realizar a modo de anticipación el reino definitivo de Dios, en el que Dios será «todo en todo». Así es signo universal de la salvación e instrumento para la paz y la unidad en el mundo.

De ahí que el encargo pastoral de la Iglesia no se pueda separar de su deber social y caritativo. El compromiso a favor de la justicia, la paz y la libertad de los seres humanos y los pueblos y a favor de una nueva civilización del amor es una tarea fundamental para la Iglesia actual.

No cabe duda: la conciencia de esta obligación social universal se ha agudizado en los últimos años. No hay que pensar solo en Latinoamérica. También entre nosotros existe un asombroso altruismo. No hace falta más que mencionar organizaciones como Misereor, Adveniat, Missio, Cáritas y Bonifatiuswerk. Tampoco ningún papa había reclamado hasta ahora con tanta energía como el actual la justicia social en el mundo

entero. Sin este papa difícilmente sería imaginable la revolución no violenta acontecida en la Europa del Este. Las deficiencias se dan más bien en nuestras comunidades, que a menudo desempeñan in situ su tarea social y caritativa solo de manera insuficiente.

Desde el concilio se ha ido haciendo manifiesto con creciente claridad que la Iglesia, en su misión en el mundo y para el mundo, no puede actuar de modo equilibrado y neutral. La opción preferencial por los pobres ha adquirido con razón una gran importancia y una nueva urgencia. La Iglesia debe comprometerse a favor de los pobres, los oprimidos y los marginados. Sin embargo, no se debe pasar por alto que no solo existe la brutal pobreza material, sino también la pobreza extremada en el sentido de la falta de libertad y la opresión espiritual.

Los laicos

Después de todo lo expuesto hasta aquí no hace falta mucha imaginación para llegar a la tesis según la cual hoy ha sonado la hora de los laicos en la Iglesia, o sea, de mujeres y varones inspirados y motivados por la fe cristiana y, al mismo tiempo, objetivamente competentes en sus respectivos ámbitos de trabajo y experiencia.

La tarea de los laicos incluye su participación tanto en la edificación de la Iglesia como en la misión de esta en el mundo. Ambos aspectos están indisolublemente unidos y entrelazados. Así, el ministerio de los laicos en el mundo no es un servicio meramente mundano, sino un servicio salvífico. Mediante su ministerio los laicos contribuyen a que los interrogantes y las necesidades, pero asimismo las experiencias, las ideas y las riquezas intelectuales y culturales del mundo estén presentes en la Iglesia y sean fructíferas para ella. Los laicos cuidan, por así decir, de que entre aire fresco en la Iglesia. Y a la inversa, deben hacer presente y eficaz en el mundo el mensaje y la realidad salvífica de Cristo. De este modo es de esperar que se produzca una interpenetración del cristianismo y la cultura en todos los ámbitos principales de la vida moderna: en la cultura, el Estado, la economía, el derecho, la medicina, los medios de comunicación social, la educación y, por último, pero no menos importante, la edificación de una nueva cultura de la familia, marcada por el cristianismo.

Inculturación

Bajo la idea rectora de la misión de la Iglesia en el mundo se presta atención a algo que, bajo la palabra clave «inculturación», solo se trata por regla general en tanto en cuanto concierne a las Iglesias jóvenes. De hecho, una de las tareas más importantes de la Iglesia en la actualidad es echar raíces de modo autónomo en las culturas de África, Latinoamérica y, en especial, en las amplias y muy antiguas regiones culturales de Asia. Los tiempos de un «cristianismo de exportación» europeo han pasado definitivamente. La inculturación no es una mera adaptación exterior. No basta con adoptar las lenguas vernáculas y los ritos y ritmos de cada cultura. Hay que asumir lo positivo de la cultura

respectiva, purificarlo a la luz del Evangelio y llevarlo a su sobrepujante realización en lo cristiano.

Sin embargo, entretanto también en el viejo mundo de Europa y Norteamérica ha surgido una cultura que cada vez está menos impregnada del espíritu cristiano. Por eso, también en Europa Occidental y Norteamérica se precisa una nueva inculturación. Entre la Iglesia y la civilización moderna han surgido amplias «franjas de la muerte» como las que durante decenios han separado a los dos Alemanias. A la vista de las dramáticas revoluciones acaecidas en la Europa del Este y en la otra parte de nuestra patria, crece la tarea de construir Europa devolviéndole su alma cristiana. Solo así podrá reencontrar Europa su identidad. Una Europa construida únicamente sobre una economía fuerte sería una nueva torre de Babel. La tarea reza, pues: nueva evangelización de Europa.

Por eso, digámoslo una vez más, la última, contra los profetas de calamidades: hoy nos enfrentamos a una tarea inmensa. Pero también volvemos a disponer de una oportunidad. Las circunstancias políticas han entrado en movimiento de modo en verdad vertiginoso. Pero no solo nuestros recursos exteriores son limitados, sino también los recursos de sentido. Tras el colapso del marxismo, ¿existen otras perspectivas de sentido aparte del cristianismo? O se evangeliza, o se des-evangeliza.

Conclusión

Es evidente que en la Iglesia nos encontramos actualmente en una difícil fase de transición. Muchas cosas, demasiadas, se desmoronan. Sería ingenuo no querer verlo. Pero se tendría igualmente una venda ante los ojos si no se quisieran reconocer los numerosos gérmenes positivos en los que ya está cristalizando una nueva forma histórica de la Iglesia (¡no una nueva Iglesia!).

Pocas razones hay para mirar con nostalgia a la época previa al concilio Vaticano II. Menos razones tenemos aún, a buen seguro, para el entusiasmo, para un nuevo triunfalismo. Pero tampoco tenemos ninguna razón para permanecer estancados en una fase de decepción, escepticismo, lamentación y mal humor. Después de la fase de entusiasmo y la fase de decepción, el tiempo venidero debe ser una fase de auténtica reflexión sobre el concilio y su concreta realización en un paisaje intelectual y social que entretanto se ha transformado.

La Iglesia que resurgió en el concilio Vaticano II quiere prolongar ese resurgimiento y lo prolongará. Todavía no ha terminado ni mucho menos con la realización del último concilio. No hay marcha atrás respecto de él. Pero tampoco existe en la actualidad ningún camino que conduzca más allá de este concilio, por ejemplo, en dirección hacia un Vaticano III. Faltan las condiciones previas y los trabajos preparatorios para ello. Además, todavía no le hemos sacado suficiente jugo al Vaticano II. De ahí que el único camino transitable sea: profundizar en el concilio, para luego con este mismo concilio,

tanto desde su letra como desde su espíritu, atrevernos a dar el salto hacia delante hacia el tercer milenio.

CAPÍTULO 9.

«Configurar la Iglesia de tal modo que sea Iglesia en el mundo de hoy»: La actualidad del concilio Vaticano II en la doctrina del papa Juan Pablo II

Quien hoy consulta las actas del concilio Vaticano II tropieza en no pocos pasajes con discursos del entonces arzobispo Karol Wojtyla. Y al hilo de ello es posible constatar que se comprometió de forma especial en los temas en los que cobraron voz y a menudo se discutieron vehementemente en el concilio los interrogantes e inaplazables propósitos de la Modernidad. Así pues, ya en los días del concilio resulta perceptible con claridad lo que hoy dibuja el perfil de su pontificado: conciencia de la dignidad de la persona y de los derechos humanos, sensibilidad para los problemas sociales y morales de la Modernidad, la voluntad de configurar e impregnar la Iglesia de modo tal que realmente sea Iglesia para el mundo y en el mundo actual.

I. La voz del arzobispo de Cracovia en el concilio

En los discursos conciliares del arzobispo de Cracovia se encuentra alguna que otra frase que merece ser citada también en el marco de las actuales controversias. Así, por ejemplo, durante el debate del esquema sobre «la Iglesia en el mundo actual», que llevó a la entonces –y en parte todavía hoy– vehementemente controvertida Constitución pastoral del concilio, afirma: «Séame permitido afirmar que la ausencia de tal esquema supondría un grave perjuicio tanto para la Iglesia como para el mundo». Ya entonces abogaba decididamente el arzobispo Wojtyla por desarrollar un mayor sentido de la pluralidad, esto es, de la diversa índole de los «mundos» en los que hoy viven los seres humanos, expresándolo también en los textos conciliares.

Merecen atención asimismo algunas declaraciones relativas al «apostolado laical». «El término "apostolado"», cuando se aplica a los laicos, «incluye una conciencia de la vocación personal del cristiano». Esto se diferencia de una fe que el individuo hace suya de modo meramente pasivo. Así, también en el caso del apostolado de los laicos se trata de una actualización de la fe asociada a la responsabilidad personal. En análoga dirección se mueven igualmente las positivas observaciones sobre el hecho de que a la descripción de la constitución jerárquica de la Iglesia se la haya antepuesto un capítulo sobre el pueblo de Dios en su conjunto.

Especial interés tienen las declaraciones del arzobispo Wojtyla sobre el tema «matrimonio y familia» en el cuarto periodo de sesiones. Rezuman sobre todo sensibilidad pastoral, en especial allí donde se propone una suerte de regla hermenéutica sobre el *modus loquendi* pertinente en estas cuestiones, es decir, sobre la manera en que debe hablarse al respecto. Se desea el espíritu de diálogo. Este consiste en –lejos de limitarse a enunciar un principio, o sea, la doctrina en cuestión– explicar y exponer el fundamento o argumento en el que se basa dicho principio. Tanto hacia dentro como hacia fuera conviene hablar de un modo pastoral y con un lenguaje pastoral, a fin de que, precisamente en el tema «matrimonio y familia», «tanto la fe como la esperanza se vean fortalecidas».

Más conocida es la contribución del arzobispo de Cracovia en el interesante y en parte acalorado debate de la Declaración del concilio sobre la libertad religiosa. El cardenal Wojtyla, al igual que el cardenal Wyszynski de Varsovia y el cardenal Beran de Praga, se alineó inequívocamente desde el principio con los padres conciliares que deseaban una declaración positiva sobre la libertad religiosa. Pero no quería ceder a los tradicionalistas la cuestión de la verdad.

En su intervención del 25 de septiembre de 1964 recordó la frase del Evangelio de Juan: «La verdad os hará libres», y afirmó: *Non datur libertas sine veritate*. Por una parte, la libertad existe por mor de la verdad, porque la verdad solo puede ser reconocida como tal desde la libertad. Por otra parte, la verdad no es la alienación de la libertad, sino más bien su realización. Con tales consideraciones, el arzobispo Wojtyla posibilitó un avance que permitió poner en diálogo la herencia de la tradición con la problemática moderna de la libertad, un diálogo que, en su opinión, tiene que ser mantenido en aras de la persona humana y de su dignidad.

II. Juan Pablo II, el papa del posconcilio

Desde el comienzo de su pontificado, el papa Juan Pablo II se situó clara e inequívocamente sobre el terreno del concilio, para avanzar a partir de allí hacia el futuro. Esto pudo advertirse ya en el modo en que él, como arzobispo, llevó a la práctica el concilio en la diócesis de Cracovia. Recuérdense sobre todo las primeras alocuciones al comienzo de su pontificado y la encíclica *Redemptor hominis* (1979), en la que se asevera: «Lo que, efectivamente, el Espíritu dijo a la Iglesia mediante el concilio de nuestro tiempo, lo que en esta Iglesia dice a todas las Iglesias (cf. Ap 2,7), no puede –a pesar de inquietudes momentáneas– servir más que para una mayor cohesión de todo el pueblo de Dios, consciente de su misión salvífica» (n. 3).

En la encíclica *Dives in misericordia* (1980) afirma el papa de forma del todo explícita que, en la actual fase de la historia de la Iglesia, considera que el cometido primordial consiste en realizar las enseñanzas del concilio. Y el fruto del concilio lo ve en

la profundización de la conciencia de la Iglesia y en el enriquecimiento de esta en múltiples formas (cf. n. 1).

Una y otra vez proclama el papa su firme voluntad de realizar el concilio. La resuelta voluntad de llevar a la práctica los propósitos del concilio se hace patente también, y no en último término, en las innumerables citas y referencias literales a este concilio, algo que es característico de casi todas sus encíclicas, documentos y alocuciones. Esto en modo alguno debe ser despachado como irrelevante ornamento. Con ello, Juan Pablo II hace manifiesto más bien cuál es el espíritu del que quiere ser hijo, qué voz desea hacer oír a través de la predicación que le ha sido encomendada. Sin embargo, esta tarea se le ha confiado en una época y un ambiente de índole distinta a la que caracterizaba la década de 1960 y el comienzo de la de 1970.

Así, hay que afirmar que el papa, en la realización del concilio, imprime nuevos impulsos y establece nuevos criterios. Ello acontece sobre todo mediante una aún más intensa concentración cristológica y mediante la defensa de los derechos humanos en el mundo entero. Dentro de la Iglesia, el papa apuesta por la profundización y la interiorización. En ello concede importancia al principio de la *accomodata renovatio*, la adecuada renovación.

A este principio le dedicó el actual papa reflexiones propias ya en 1968 en su artículo «Introducción al Vaticano II». En una suerte de clave de lectura ordena los diversos documentos del concilio alrededor de la Constitución sobre la Iglesia. La finalidad de ello es vincular «el programa de renovación de la Iglesia con la doctrina sobre la Iglesia». La palabra clave «renovación» tiene, en comparación con el término «reforma», probablemente «un contenido más profundo». «Aunque parezca menos radical», tanto el vocablo como la realidad que denota son «más integrales». Se trata de una aproximación más intensa de la Iglesia a su propia esencia. Si se leen rectamente los textos del concilio, cabe afirmar lo siguiente: «El concilio percibe a la Iglesia en el espejo de la revelación y al mismo tiempo la encuadra, la asienta en la experiencia de la humanidad actual. Y merced al concilio, también la Iglesia se percibe a sí misma en cierto modo desde la óptica de la humanidad actual, de sus necesidades y problemas». En este sentido puede decirse también sobre la intervención del concilio: «De este modo la Iglesia ha entrado en una nueva fase de su fidelidad a la misión universal de Cristo».

Especial importancia tuvo, veinte años después del concilio, el sínodo extraordinario de los obispos de 1985, cuyos objetivos, fijados por el propio papa, no eran sino la celebración y el fomento del concilio Vaticano II. En su relación final, aprobada por el papa, el sínodo celebra el Vaticano II como «gracia de Dios y regalo del Espíritu Santo», como «expresión e interpretación legítima y válida del depósito de la fe», como carta magna para el camino que la Iglesia tiene ante sí (cf. I.2). El sínodo habla de las luces y sombras en la recepción del concilio. La conclusión que saca el sínodo no es restauración, como muchos temían, sino recepción y realización plena del concilio.

Para concluir estas reflexiones permítaseme añadir, a modo, por así decir, de ejemplo actual, de este mismo año, algunas consideraciones sacadas de la carta apostólica *Vicesimus quintus annus*. Ha sido promulgada con motivo del vigésimo quinto aniversario de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, en unos momentos, pues, en los que, como dolorosamente muestra el motu proprio *Ecclesia Dei afflicta*, en modo alguno se han apaciguado los conflictos relacionados con la liturgia. En este escrito caracteriza Juan Pablo II la Constitución sobre la liturgia como «el primer fruto del concilio» y certifica: «Mediante la reforma de la liturgia, el concilio realizó de modo admirable el propósito fundamental que él mismo se había fijado». Asimismo, el papa enlaza en una retrospectiva personal con el comienzo de su pontificado y subraya: «Desde el inicio de mi servicio pastoral en la cátedra de Pedro me esforcé en "insistir en la importancia permanente del concilio Vaticano II"». Recuerda que entonces asumió asimismo el empeño formal de «dar al mismo la correspondiente aplicación». Y que añadió que convenía «hacer madurar, con el estilo propio de lo que se mueve y vive, las fecundas semillas que los padres del concilio ecuménico, alimentados con la palabra de Dios, sembraron en tierra buena..., es decir, los importantes documentos y las deliberaciones pastorales» (n. 2).

En la fase en la que hoy se encuentra la Iglesia, resulta necesaria la voluntad de seguir recorriendo de manera consecuente el camino señalado por el concilio. A la fase del entusiasmo y a la fase de las polarizaciones y frustraciones debe seguirles, como hasta ahora ha ocurrido después de casi todos los concilios, la esperanza cristiana en medio de una situación del mundo y de la Iglesia que ha vuelto a cambiar en el tiempo transcurrido desde el concilio.

Semejante realismo de la esperanza cristiana no ignora las resistencias que entorpecen la realización del concilio, como tampoco las falsas y en parte muy superficiales interpretaciones de los documentos conciliares. Pero las supera con la fuerza del Espíritu Santo, que ha determinado el concilio.

Dicho con toda claridad: el *aggiornamento* (actualización) de la Iglesia presupone el *ressourcement*, la vuelta a las fuentes. Esa es la meta más significativa del pontificado de Juan Pablo II.

Segunda Parte.

La Iglesia como sacramento universal de la salvación

CAPÍTULO 10.
La Iglesia como misterio: ¿qué cree la Iglesia sobre sí misma?

I. Prehistoria y poshistoria del concilio

Cuando aquel memorable 15 de enero de 1959 el papa Juan XXIII anunció en la basílica de San Pablo Extramuros –de manera totalmente inesperada para los profanos– la convocatoria del concilio Vaticano II, enseguida cobró forma la convicción de que el nuevo concilio debía desarrollar y completar la doctrina del Vaticano I sobre la Iglesia[1]. En efecto, el Vaticano I (1869-1870) había quedado inconcluso. Originariamente estaba pensado que este concilio tratara la totalidad de la doctrina católica sobre la Iglesia. No obstante, debido al estallido de la guerra franco-alemana, no se llegó más que a la definición del primado y la infalibilidad del papa. La eclesiología católica, que de todos modos se había convertido en gran medida en una jerarcología, perdió su equilibrio a causa de la aislada acentuación del papado. No solo quedó postergado el ministerio episcopal, sino también el sacerdocio común de todos los fieles. Sin embargo, los esbozos preparatorios para el Vaticano II (1962-1965) eran poco apropiados para facilitar una salida a esta difícil situación. Se movían por completo en el horizonte de la teología escolástica romana. Por eso, el esquema preparatorio sobre la Iglesia fue objeto de acerbas críticas en el aula conciliar. «Clerical», «triunfalista», «unilateralmente juridicista»: tales eran las principales objeciones. En falta se echaba sobre todo la dimensión del misterio o, lo que es lo mismo, una definición sacramental de la Iglesia.

Solamente hacia el final del primer periodo de sesiones consiguió el cardenal Léon Suenens (Bruselas-Malinas) elaborar una concepción global para el concilio, a la que al día siguiente el cardenal Giovanni Battista Montini (Milán), quien más tarde se convertiría en el papa Pablo VI, mostró vivamente su asentimiento. El tema unificador del concilio debía ser: *ecclesia ad intra y ecclesia ad extra* (Iglesia hacia dentro e Iglesia hacia fuera).

El sínodo extraordinario de los obispos de 1985 resumió a posteriori el objetivo fundamental del último concilio de forma aún más precisa y completa en la fórmula: *Ecclesia – sub verbo Dei – mysteria Christi celebrans – pro salute mundi,* la Iglesia, bajo la palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo[2]. Con esta fórmula cuatrimembre, el sínodo afirma: 1. El tema del concilio es la Iglesia (*Lumen Gentium*, LG). 2. La Iglesia que está sujeta a la palabra de Dios y se encuentra al servicio de esta (*Dei Verbum,* DV). 3. La Iglesia que celebra los misterios de Cristo y tiene su centro en ellos (*Sacrosanctum Concilium,* SC). 4. La Iglesia que existe para la salvación del mundo (*Gaudium et Spes*, GS).

Con este programa, el Vaticano II fue, en toda la prolongada historia de los concilios, el primer concilio ecuménico que se pronunció expresa y detalladamente sobre la esencia de la Iglesia. Durante milenio y medio, la Iglesia vivió –y, con bastante frecuencia, también sufrió– lo que ella es; sin embargo, solo comenzó a reflexionar *expressis verbis* sobre esto en los siglos XIV, XV y XVI, en medio de los conflictos entre el papado y los Estados nacionales a la sazón florecientes, así como al hilo de las controversias con Wyclif, Hus y, sobre todos, los reformadores. Pero aunque la disputa con la Reforma no giró solo alrededor de temas eclesiológicos aislados, en especial los sacramentos y los ministerios, sino más bien en torno a la comprensión de la Iglesia en general, en el siglo XVI no se llegó todavía a ninguna reflexión magisterial sobre el concepto de Iglesia como tal. Únicamente en el siglo XIX, a resultas del romanticismo, devino la comprensión de la Iglesia como tal tema explícito. Eso aconteció, por parte protestante, en la obra de Friedrich Schleiermacher y, por parte católica, en la de Johann Adam Möhler. Pero, de nuevo, hasta la renovación bíblica, litúrgica y teológica de la primera mitad del siglo XX no surtieron efecto las ideas de Möhler. Se anunció un siglo de la Iglesia. A la sazón, Romano Guardini afirmó: «La Iglesia despierta en las almas»[3].

Así pues, el concilio fue todo lo contrario de algo caído repentinamente del cielo; había sido preparado desde mucho tiempo antes por los movimientos eclesiales y teológicos de renovación de la primera mitad de siglo. Fue el fruto maduro de un largo proceso de crecimiento en la vida eclesial y en la teología. Así, en este concilio la Iglesia católica pudo plantearse explícitamente por primera vez la pregunta: Iglesia, ¿qué eres tú? Iglesia, ¿qué dices de ti misma?

En los veinte años posteriores a su clausura, la suerte del Vaticano II ha sido sumamente singular. Nunca antes había hablado un concilio ecuménico de forma tan profunda y detallada sobre la Iglesia; y, sin embargo, justo después de este concilio estalló una crisis eclesial como seguramente rara vez se haya padecido, al menos bajo esta forma y con semejante severidad. A no dudarlo, sería erróneo atribuir esta crisis al propio concilio. Pues si se afirma: *Post concilium ergo propter concilium,* se incurre en una falacia. No todo lo que ha ocurrido después del concilio se debe al concilio. ¡Bien al contrario! Así como el concilio fue el fruto de un largo y diverso proceso de vida y reflexión, así también la crisis empezó a vislumbrarse ya mucho tiempo antes del concilio y luego durante el mismo. Sin un vacío interior previamente existente no resulta en absoluto comprensible el desplome posconciliar. El concilio tendió justo a tiempo una red de seguridad; sin el concilio, el desmoronamiento habría resultado, hasta donde humanamente cabe juzgar, aún más dramático.

A finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970 estalló una nueva ola de ilustración y secularización; se trató, en el fondo, de la irrupción de una revolución cultural de profundo alcance, que en los países occidentales penetró de manera sorprendentemente rápida en amplios sectores de la Iglesia.

Si durante el concilio e inmediatamente después de él se creía haber superado una concepción de la Iglesia unilateralmente jurídica, sociológica e institucional en favor de una concepción teológica más profunda de la Iglesia como *mysterium* o sacramento, cabalmente este modelo sociológico reduccionista penetró en la teología y la Iglesia en la estela de la revolución cultural neomarxista y su exigencia de democratización de todos los ámbitos de la vida, extendida también a la Iglesia. La nueva ola de ilustración y desacralización consideraba que hablar de misterio no era sino la instauración de un tabú y un intento de inmunización, o sea, una prohibición del pensamiento crítico, así como una estrategia de minimización frente a planteamientos de reforma más profundos. Con ello, las principales afirmaciones del concilio fueron colocadas bajo sospecha de ideología o, como ocurrió en el caso del concepto de «misterio», que, al fin y al cabo, figura en el título del primer capítulo de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, reprimidas y olvidadas. Y así pudo llegarse a que incluso periodistas teológicamente bien informados reprocharan al sínodo de 1985 haber retrocedido a tiempos anteriores al concilio por poner de nuevo bajo los focos justamente este concepto, tan fundamental para el concilio.

Aceptado y recibido fue, en cambio, el concepto de «pueblo de Dios». En los textos conciliares es, de hecho, fundamental. Al apoyarse en él, el concilio no quería contraponer, por ejemplo, una Iglesia desde abajo a la llamada Iglesia oficial, sino destacar lo común a todos los bautizados, ya sean laicos, clérigos o religiosos. Con ello, el concilio quería dar relieve de nuevo a la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados, a la realidad de que todos somos Iglesia y corresponsables en ella. Habernos hecho cobrar de nuevo conciencia de esto representa, a mi juicio, uno de los frutos más positivos del último concilio. No puede ni debe haber marcha atrás respecto a este avance. Pero justo en este punto tan central surgieron nuevas confusiones en el periodo posconciliar. Pues lo que le interesa al concilio en el concepto de «pueblo de Dios» es el concepto histórico-salvífico de *laós toû theoû*, el pueblo de Dios elegido, llamado y enviado por el propio Dios. Pero este quid teológico se pasó posteriormente por alto en gran medida; el término «pueblo» no se entendió en el sentido del vocablo laós, de connotaciones bíblicas e histórico-salvíficas, sino en el sentido de la voz greco-profana y política *dêmos*. En consecuencia, se reclamó una democratización de la Iglesia. Y se terminó postulando una Iglesia y una teología del pueblo (*eine Kirche des Volkes und eine Theologie de Volkes*), conceptos estos que, como puede demostrarse, no tienen sus raíces en la Biblia, sino en la Ilustración política de Rousseau y Saint-Simon[4].

Estas contadas indicaciones deberían bastar para mostrar que la época que siguió inmediatamente al concilio era poco propicia para una amplia recepción de las afirmaciones conciliares sobre la Iglesia como misterio. Más bien, la crisis en torno al concepto de Iglesia se convirtió realmente en el núcleo y centro de la crisis posconciliar. Ocasionó una difuminación de la comprensión católica de la Iglesia. Es cierto que entretanto la crisis de aquel entonces se ha atenuado. Sin embargo, con dificultad podrá decirse que ha sido interiormente superada y positivamente solventada. Todavía hay que

llevar a cabo la plena recepción del concilio, y ello tiene que hacerse en confrontación tanto crítica como constructiva con poderosas corrientes del dominante espíritu de la época.

II. El sentido de *mysterium/sacramentum*

Para acercarnos un poco más a la definición conciliar de la Iglesia como misterio, en sí sería necesario desarrollar una detallada reflexión de carácter teológico-fundamental sobre la posibilidad y la realidad de lo sacro y lo sacramental en el mundo, o sea, sobre aquella dimensión del misterio que se abre en, entre y bajo nuestra experiencia cotidiana –siempre y cuando no restrinjamos de antemano el concepto de experiencia a lo constatable de modo positivista–. Evidentemente, ello no es posible en el presente contexto. Por eso me limito a señalar que la reducción de la realidad a lo constatable con exactitud no puede ser ella misma constatada con exactitud; pues no cabe demostrar positivamente que solo lo positivamente demostrable sea real. En este sentido, el positivismo es una posición contradictoria en sí.

Como muestra la llamada nueva religiosidad, que hoy vuelve a aflorar tras la ola de ilustración de finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 y que en parte resulta en extremo extravagante, a la larga los seres humanos no pueden darse por contentos con tal prosaísmo ilustrado y positivista. El ser humano es más y aspira a más; se trasciende infinitamente a sí mismo (Pascal). Así, en los últimos años asistimos a una suerte de vuelta a lo sagrado. Además de en la llamada nueva religiosidad, esto se echa de ver en el redescubrimiento del mito, un proceso absolutamente inconcebible hace veinte años, cuando estaba en boga la desmitologización, pero también, sin duda, un proceso en extremo ambivalente, que lleva en sí muchas señales de un nuevo gnosticismo y que, por tanto, para la fe cristiana representa menos una ayuda que un competidor y un desafío.

Incluso podría ocurrir con facilidad que el reto que plantee la llamada nueva religiosidad en los próximos años fuera incomparablemente más difícil y amenazador de lo que fue la confrontación con la nueva Ilustración hace una década. Mientras que esta última nos quita, por así decir, el aire intelectual que la fe necesita respirar, aquella va a las raíces de la propia fe. En aras de una comprensión de la religión supuestamente más pura, profunda y, sobre todo, interior, llega al rechazo de todo lo dogmático-material-objetivo y todo lo concreto-histórico. Sin embargo, precisamente esto resulta esencial para la identidad de la comprensión cristiana del misterio. Pues lo cristiano no tiene que ver con un misterio vago que se abre por doquier y siempre en toda realidad, sino con una concreta revelación del misterio del Dios uno en determinadas palabras y hechos históricos, misterio que en Jesucristo se ha hecho manifiesto a modo de recapitulación y en toda su plenitud.

Con esta comprensión concreto-histórica, el discurso bíblico sobre el misterio es la respuesta a la pregunta que el ser humano mismo es y a la que él no está en condiciones de ofrecer una respuesta plena y definitiva (cf. GS 21). En efecto, en sus realizaciones existenciales, el ser humano toca el misterio de su existencia, mas no es capaz de desvelarlo por sí mismo. De ahí que el misterio debe ser diferenciado por principio de un enigma o problema, que en principio cabe resolver paso a paso. El hombre es el ser que limita constitutiva y permanentemente con un misterio. Pero la respuesta que la revelación bíblica da a esta situación fundamental del hombre no consiste en descubrirnos las profundidades del alma.

Para la Biblia, el misterio «natural» del hombre es, como si dijéramos, el lado exterior de una libertad divina absoluta, sustraída por esencia al ser humano, que únicamente puede revelarse y abrirse ella misma; y eso, además, solo en libertad, esto es, de forma históricamente indeducible. La concreción histórica es, por así decir, el modo de manifestación del misterio divino, el símbolo real de la libertad y la gratuidad de su revelación.

Por consiguiente, «misterio» en el sentido de la Escritura es la libertad de Dios vuelta por gracia hacia nosotros desde la eternidad, su eterno designio salvífico revelado y realizado en Jesucristo (cf. Rom 16,25s). En este sentido, *mystērion* es uno de los conceptos bíblicos más importantes y fundamentales. Significa que lo abisal y oscuro de nuestra existencia humana es abrazado y aceptado desde la eternidad por la voluntad salvífica de Dios; que lo oscuro y las tinieblas de la vida son iluminadas y que, en último término, es culpa de nuestros estúpidos ojos que, cuando miramos a esa luz, quedemos cegados y no veamos más que oscuridad.

Por eso, la Constitución conciliar sobre la Iglesia comienza no sin razón con las palabras: «*Lumen Gentium, cum sit Christus*», «Cristo es la luz de las naciones». Para el concilio, Cristo es el misterio de nuestra salvación. La Iglesia solo viene en segundo lugar. Al igual que la Luna con respecto al Sol, por utilizar una imagen de los padres, la Iglesia no es más que un reflejo del misterio de Cristo. El concilio asume, por lo que concierne al contenido, este símil patrístico, afirmando ya en la primera frase de la Constitución sobre la Iglesia que es deseo de la asamblea conciliar que la gloria de Cristo resplandezca en el rostro de la Iglesia. Consecuentemente, el papa Pablo VI, en el programático discurso de apertura del segundo periodo de sesiones del concilio que pronunció el 29 de septiembre de 1963, afirma lo siguiente: «Cristo es nuestro punto de partida, nuestra esperanza y nuestra meta», y recuerda las palabras de la liturgia: «*Te Christe solum novimus / te mente pura et simplici / flendo et canendo quaesumus / intende nostris sensibus*», «Solamente te conocemos a ti, Cristo / a ti con alma sencilla y pura / llorando y cantando te buscamos / ¡mira nuestros sentimientos!».

Salta así a la vista que el punto de partida y la meta de todas las afirmaciones conciliares no son eclesiocéntricos, sino cristocéntricos. La Iglesia no es una realidad importante en sí y para sí. La Iglesia no debe ser idolatrada. Deriva de Cristo, a él está

subordinada y a él se orienta. De ahí que la Iglesia no resulte creíble y atractiva por hablar de sí misma y sus estructuras tanto cuanto sea posible. La reforma de la Iglesia es sin duda necesaria, pero no debe convertirse en un fin en sí. La Iglesia resulta convincente sobre todo cuando habla de su «causa», el Evangelio de Jesucristo, y da testimonio de ella con su vida entera. El concilio afirma que la Iglesia únicamente es *mysterium/sacramentum* «en Cristo» (cf. LG 1).

Estrechamente vinculada con la determinación cristológica de la Iglesia está, a juicio del concilio, su determinación escatológica. En efecto, Jesucristo es el cumplimiento mesiánico de la promesa veterotestamentaria. Así, la Iglesia es un pueblo mesiánico (cf. LG 9); en ella, el reino de Cristo está ya presente en misterio (cf. LG 3); ella es el germen y el principio del reino en la tierra (cf. LG 5). En la Iglesia, el *éschaton* irrumpe ya en la historia.

Esta dimensión escatológica implica, por una parte, la promesa de que los poderes del inframundo –o sea, del mundo de la muerte– no prevalecerán sobre la Iglesia (cf. Mt 16,18). En este «ya» escatológico se funda el hecho de que la verdad triunfe definitivamente sobre la mentira y la oscuridad en y a través de la Iglesia, el que la Iglesia sea, por tanto, mantenida permanente y concretamente –y eso quiere decir: infaliblemente– en la verdad del Evangelio. Este fue el punto a causa del cual estalló en el posconcilio la controversia en torno a Hans Küng. Por otra parte, la Iglesia también está aún en camino hacia la plena realización y revelación de la meta escatológica (cf. LG 48ss). Bajo este punto de vista, la citada afirmación significa que la Iglesia, en cuanto realidad escatológica, es una realidad provisional en el sentido de que se define por el hecho de que remite más allá de sí misma al reino de Dios, que ya ha irrumpido en ella y está ya presente como misterio, mas solo se manifestará en forma plena al final de los tiempos. De ahí que a la Iglesia le sea inherente la forma de siervo, de la cruz y de la ocultación. La Iglesia no es sin más la Iglesia triunfante, la «casa llena de gloria». Es la Iglesia de los pecadores, la Iglesia de los pobres y, en este mundo, también siempre la Iglesia perseguida. Y así, va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios (cf. LG 8, citando a san Agustín). Este es un aspecto que actualmente se vuelve a experimentar y padecer en numerosas Iglesias del Segundo y del Tercer Mundo.

Así pues, la Iglesia debe trascenderse a sí misma tanto hacia Cristo como hacia el reino escatológico de Dios. Esta doble autotrascendencia se expresa en la definición que la Iglesia hace de sí misma como «*universale salutis sacramentum*» [«sacramento universal de la salvación»] (cf. LG 1, 9, 48 y *passim*). *Sacramentum* es la traducción y precisión latina del término bíblico *mystērion*. Con *sacramentum* se afirma que el misterio cristológico-escatológico está eficazmente presente en la Iglesia a manera de signo. La definición de la Iglesia comporta, pues, que la Iglesia es signo e instrumento de Cristo y su salvación escatológica. A través de ella debe resplandecer históricamente el misterio que Cristo es; la Iglesia tiene que prestar a Cristo su voz, sus manos y su

corazón, a fin de que, a través de ella, Cristo pueda hacerse eficazmente presente en la historia de los seres humanos como esperanza en la consumación futura.

Con la afirmación de que en Cristo la Iglesia es como sacramento, o sea, signo e instrumento de la salvación escatológica, la Iglesia no es ni mucho menos ideologizada. Al contrario, resulta desdivinizada y, entendiéndolo debidamente, incluso relativizada. En su forma externa es solo signo e instrumento, no la cosa misma. Pero, por otra parte, la Iglesia no es desacralizada. Una comprensión de la Iglesia desacralizada, puramente secular y sin rastro de misterio haría a la Iglesia intercambiable con otras realidades sociales y, por tanto, en último término prescindible. Una Iglesia secular podría arrojar la toalla, es más, ya ha arrojado la toalla y capitulado. Ante todo, una comprensión desacralizada y secularizada de la Iglesia no estaría en condiciones de colmar el anhelo más profundo del ser humano; no sería una respuesta a la pregunta por el último misterio de su existencia. Únicamente una Iglesia que actualice la dimensión de lo sagrado es en realidad una Iglesia también humana. Solo una Iglesia así puede ser signo y protección de la trascendencia de la persona humana (cf. GS 76) y abogar por la dignidad de todo hombre. Una visión de la Iglesia desde la óptica del misterio es asimismo una visión política –entendiendo correctamente el término– de la Iglesia. Y es que también la política, y cabalmente ella, precisa de criterios últimos sobre los que no pueda disponer. Su tarea consiste en garantizar las condiciones externas para que aquello de lo que ella no puede disponer tenga derecho y espacio vital en el mundo.

En una palabra: la Iglesia conserva su relevancia para la vida del individuo y de la sociedad precisamente si y solo si mantiene su identidad. La Iglesia como misterio: no se trata de una fórmula pasada de moda, ajena al mundo y cubierta de polvo para uso exclusivo en el interior de la teología y la Iglesia; la Iglesia como misterio: se trata de una expresión y de una realidad para el mundo y en el mundo actual.

III. Esencia y crisis de lo católico

Con las precedentes afirmaciones básicas sobre la concepción eclesiológica del concilio nos encontramos tan solo al principio. Ahora debemos volvernos al auténtico problema de la eclesiología católica: la relación más precisa existente entre Cristo y la Iglesia. Al abordar esta cuestión, tropezaremos con un conflicto fundamental entre la concepción católica y la concepción protestante de Iglesia. Existe, a buen seguro, un *solus Christus* que los católicos compartimos con nuestros hermanos y hermanas protestantes. Por supuesto, también para nosotros es Jesucristo el único mediador de la salvación (cf. 1 Tim 2,5). Pero enseguida debemos añadir: Cristo nunca está solo; el *totus Christus* (el Cristo entero) abarca –por retomar un dicho de san Agustín– a Cristo según la cabeza y a Cristo según sus miembros. Pues solo en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, alcanza la obra de Cristo su repercusión histórica. Sin la Iglesia, esta obra se habría volatizado sin efecto alguno; sin la Iglesia no habría sido en absoluto la poderosa acción escatológica de

Dios. Por eso, el lema: «Jesús sí, Iglesia no», resulta de antemano del todo inaceptable; no solo menosprecia a la Iglesia, sino que a la postre niega también a Jesús como el Cristo de Dios.

Esto nos sitúa ante el interrogante de cuál sea la relación precisa entre Jesucristo y la Iglesia. Esta pregunta no es tan abstracta como pueda parecer al principio. En efecto, la Iglesia visible, la Iglesia como institución representa para muchos la piedra de escándalo. También constituye el aún irresuelto problema ecuménico por lo que al entendimiento con el cristianismo protestante respecta. Además, esta pregunta se plantea hoy de forma muy acuciante en relación con las religiones no cristianas. La pregunta aquí reza: a la vista de la posibilidad universal de salvación también al margen de la Iglesia visible, ¿qué relevancia tienen los sacramentos y los ministerios de esta?

El concilio apunta su respuesta afirmando que Cristo, el único mediador, ha constituido la Iglesia, por analogía con la encarnación, como una única realidad compleja, compuesta por un elemento divino y otro humano. «Pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo» (LG 8). En esta afirmación, la visibilidad de la Iglesia no es fundamentada sociológicamente al estilo del más famoso teólogo controversista, Roberto Belarmino, quien aseveraba que la Iglesia es tan visible como el reino de Francia o la república de Venecia. De hecho lo es, como también lo son las Iglesias protestantes. Ya Melanchthon decía que la Iglesia es una *civitas platonica*. Pero la polémica giraba y gira en torno a qué «importancia» corresponde a la estructura visible. ¿Se trata aquí solo de manifestaciones eclesiásticas exteriores, necesarias por razones sociológicas, o corresponde a las estructuras visibles una relevancia teológica, que guarda una relación de analogía con la relevancia salvífica de la humanidad de Cristo?

Esta pregunta nos remite a la controversia fundamental del siglo XVI, la pregunta por la cooperación del ser humano en el acontecimiento de la salvación[5]. A la sazón, esta pregunta fue ejemplarmente discutida a fondo al hilo del problema de las buenas obras del ser humano y su significado salvífico. Pero esta pregunta tiene además relevancia eclesiológica: ¿en qué medida son constitutivas las instituciones humanas para la mediación de la salvación?

Los primeros en formular certeramente este problema fueron Schleiermacher y Möhler. Schleiermacher, en su obra *La fe cristiana*, determinó la oposición confesional entre protestantismo y catolicismo como sigue: según la concepción protestante, la relación del individuo con la Iglesia depende de su relación con Cristo; en cambio, según la concepción católica, la relación del individuo con Cristo depende de su relación con la Iglesia[6]. Möhler se mostró expresamente de acuerdo con Schleiermacher. Dicha oposición se puede formular también de la siguiente manera: la doctrina católica afirma que la salvación se da siempre humanamente mediada; es cierto que el catolicismo

conoce también una relación inmediata de cada individuo con Cristo, pero se trata de una inmediatez mediada por la Iglesia.

Para el Vaticano II, la fundamentación de esta inmediatez mediada es de índole cristológica. En el texto recién citado, el concilio remite, por lo que al contenido se refiere, a que la humanidad de Jesucristo no solo es el modo exterior de manifestación, la librea o el disfraz, por así decir, tras el cual Dios actúa; más bien, la humanidad es en Jesucristo un instrumento activo de la salvación. En este contexto, Tomás de Aquino habla de un *instrumentum coniunctum* de la divinidad, o sea, un instrumento directamente unido a esta. De modo análogo, lo humano-institucional de la Iglesia es signo e instrumento del Espíritu Santo, del Espíritu de Jesucristo. Expresado bíblicamente: la Iglesia es el cuerpo de Jesucristo, a través del cual Cristo, en el Espíritu Santo, se hace presente y actúa en el mundo.

Tras esta concisa dilucidación de la definición sacramental de la Iglesia resulta ahora más fácil determinar con algo más de precisión en qué consiste la crisis de lo católico a la que nos hemos referido a modo de introducción. Como es sabido, el término «católico» aparece por primera vez en Ignacio de Antioquía, en concreto en su carta a los cristianos de Esmirna. «Católico» no es aquí un concepto cuantitativo, sino cualitativo: designa el todo, lo universal, la plenitud. Así como en Jesucristo la plenitud de la divinidad se ha manifestado en un individuo humano concreto, así también forma parte de la paradoja de lo católico que la plenitud de la salvación cristiana resida (subsista) en una forma concreta (cf. LG 8). Por consiguiente, el escándalo de lo cristiano constituye también el escándalo de lo católico.

Ahora bien, la crisis actual de lo católico radica justamente en la disolución de esta mediación. Tal disolución puede producirse de un doble modo: por una parte, a la manera del integrismo, que absolutiza la forma histórica concreta de la Iglesia; lo cual lleva regularmente a estrategias antimodernistas de deslindamiento, al anquilosamiento tradicionalista y a un repliegue al gueto. Este fue el peligro al que estuvo expuesta la Iglesia del siglo XIX y comienzos del XX. Por otra parte, existe el peligro de una acentuación unilateral de la amplitud y apertura católica, lo que conduce con suma facilidad a estrategias modernistas de acomodación, a un liberalismo, un sincretismo y un humanismo genérico falsos; en una palabra, a una apertura sin identidad ni centro propios. Este era y es el peligro del catolicismo posconciliar, en tanto en cuanto no solo se abre al mundo, sino que corre también el riesgo de mundanizarse. Así, el catolicismo oscila con frecuencia entre un integrismo en último término totalitario y un progresismo en último término secularista. Tanto uno como otro ignoran la esencial estructura sacramental de la Iglesia, según la cual la Iglesia es signo e instrumento concreto de la salvación universal, que se ha manifestado de una vez por todas en Jesucristo. Tanto uno como otro ignoran que lo católico implica amplitud y plenitud universales en forma concreta.

IV. La *communio* como forma esencial de la Iglesia

Partiendo de las afirmaciones esenciales básicas sobre la Iglesia ahora, en un nuevo paso de nuestras reflexiones, debemos hablar sobre la concreta forma esencial de la Iglesia, tal como se vislumbra en los textos del Vaticano II. Ello nos conducirá una vez más al núcleo del debate actual. En efecto, el debate sobre la Iglesia en los últimos veinte años ha sido una discusión sobre estructuras desarrollada a menudo en tono bastante polémico, pero por lo general solo se ha debatido sobre elementos estructurales concretos: el ministerio presbiteral, episcopal y petrino, la vocación y misión de los laicos, los órganos de responsabilidad compartida, etc. Tales debates estructurales son, a no dudarlo, necesarios; sin embargo, únicamente tienen sentido si los distintos elementos estructurales no son desgajados del contexto global y luego contrapuestos unos a otros. Más bien hay que tener presente la estructura fundamental de la Iglesia, tal como es puesta de relieve por el concilio Vaticano II. Solamente en los últimos años han logrado tanto la dogmática como la canonística[7] elevar de nuevo a conciencia el principal concepto estructural de los textos conciliares: la estructura de comunión de la Iglesia. ¿Qué se quiere decir con ello?

En la Biblia y en la Iglesia antigua, *communio* (*koinōnía*) no significa en primer lugar, como quizá se tienda a asumir al principio, comunidad o comunión, sino más bien participación (*participatio*) y, en nuestro caso concretamente, participación en un único Espíritu, en un único Evangelio, en los mismos sacramentos, en especial en una única eucaristía. La comunión de los cristianos entre sí se funda en la participación común en los mismos dones salvíficos. «Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos, pues compartimos el único pan» (1 Cor 10,17). La participación (*communio*) en el único cuerpo eucarístico de Cristo constituye el único cuerpo eclesial de Cristo. Por eso, la eucaristía es sacramento de la unidad y vínculo de la caridad [san Agustín] (cf. SC 47).

En último término, *communio* designa la participación en la vida del Dios trino, quien es el prototipo de toda unidad de comunión. Mediante la participación en la vida del Dios uno en tres personas surgen en la Iglesia la unidad y la comunión en analogía con la *communio* trinitaria. El concilio cita a Cipriano de Cartago, según el cual la Iglesia es «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (cf. LG 4; véase también UR 2). La Iglesia es icono de la Trinidad, unidad en la diversidad de miembros, diversidad en la unidad de la única sustancia de la fe, la esperanza y la caridad. Cabe decir incluso: el misterio de la Iglesia es el de su *communio*, porque es actualización semiótico- sacramental de la *communio* trinitaria. La *communio* es la forma cuyo contenido es el *mysterium*.

En virtud de esta estructura de comunión pueden resolverse en principio numerosos problemas estructurales bajo los cuales sufre en la actualidad la Iglesia. Aquí tan solo podemos abordar con toda brevedad (y también de manera simplificada) uno de los

componentes de este complejo de problemas: la muy debatida relación entre unidad y pluralidad en la Iglesia.

Según la analogía con la unidad trinitaria, *communio* significa participación diversa en una y la misma esencia común. Existe un solo Espíritu, pero sus dones son diversos (cf. 1 Cor 12,4). Por eso, una concepción puramente monolítica y uniformista de la unidad sería propia, en el fondo, de un pensamiento pretrinitario. Al igual que la única naturaleza divina existe en tres personas, así también la única Iglesia de Jesucristo existe en múltiples Iglesias locales. La Iglesia se realiza como una y la misma dondequiera que se celebre la eucaristía. Estas Iglesias locales no son filiales, distritos administrativos o departamentos de la Iglesia universal; la representan y realizan, son Iglesia in situ (cf. LG 26 y 28; CD 11). De ahí que deban desarrollar una vida propia relativamente autónoma desde el punto de vista litúrgico, espiritual y disciplinario. Pero como Iglesias in situ, en virtud de su esencia no pueden ser mónadas autosuficientes ni aislarse de las restantes Iglesias locales; como Iglesias in situ solamente pueden existir en *communio* con todas las demás Iglesias locales. Tenemos todos los motivos, máxime hoy, a la vista de una cada vez más compacta humanidad, para no incurrir en un provincialismo independentista. Por eso no deberíamos hablar sin cesar solo de comunidad (*Gemeinde*, en el sentido de parroquia o comunidad pequeña), como se ha puesto de moda, sino que tendríamos que volver a hablar en mayor medida de la gran comunidad o comunión (*Gemeinschaft*) de la Iglesia. Así, según la certera formulación del concilio, la Iglesia una existe en y a partir de las Iglesias locales (cf. LG 23). Solo como unidad en la diversidad puede la Iglesia ser signo de la unidad, la paz y la reconciliación en el mundo.

Por eso, reflexionemos por un instante de forma más detallada sobre la fórmula de que la Iglesia una existe «en y a partir de» las Iglesias locales. Esta fórmula es sumamente reveladora. Pues la afirmación de que la Iglesia no existe solo «a partir de» las Iglesias locales, sino también «en» ellas, quiere decir que la *communio* de la Iglesia no es resultado de una asociación y colaboración de Iglesias locales, ni tampoco es una *Commonwealth* católica ni unas Naciones Unidas católicas con un secretario general al frente. Más bien, la unidad viene dada ya de antemano. Las distintas Iglesias locales únicamente son Iglesias locales en tanto en cuanto participan de una Iglesia que les precede y a la que representan y actualizan.

Esta comprensión de la unidad de comunión de la Iglesia nos lleva de manera lógica al ministerio petrino[8]. En él tiene la Iglesia una su propio *centrum et principium unitatis*, un órgano a través del cual puede hacerse valer, hablar de modo vinculante y actuar de forma concreta. Ahí radica la fortaleza institucional de la concepción católica de la Iglesia. Sin embargo, en este punto reside también la diferencia decisiva y hasta ahora no superada entre la eclesiología de comunión católica, por una parte, y la eclesiología de comunión de las Iglesias ortodoxas, la *community* anglicana, las visiones protestantes de la conciliaridad de la Iglesia y la concepción de la diversidad reconciliada, por otra. No obstante, para la teología católica, la doctrina del primado en modo alguno

representa una adicional doctrina específicamente católica, sino algo que deriva de suyo de la idea de comunión.

Por tanto, si se piensa consecuentemente hasta el final la estructura de comunión de la Iglesia, se llega a la conclusión de que es falso afirmar que los textos conciliares contienen dos eclesiologías inconexas y yuxtapuestas que mantienen entre sí una relación de irresoluble tensión, a saber, la tradicional-católica eclesiología papal y la paleocristiana eclesiología colegial y de comunión, que hoy es tenida por progresista. Es innegable que los textos conciliares contienen formulaciones de compromiso cargadas de tensión. Pero, considerados desde el sentido originario de la *koinōnía/communio*, ambos aspectos forman, por principio e indefectiblemente, una unidad; solo los dos juntos fundamentan la estructura de comunión de la Iglesia. Por tanto, el sentimiento antirromano –que, según H. U. von Balthasar, constituye hoy la disposición anímica habitual en la catholica[9]– resulta nefasto para la Iglesia católica, aunque ocasionalmente existan motivos para tales estados de ánimo.

J. A. Möhler plasmó el espíritu de una *communio* así de tensionada en las siguientes frases, fáciles de retener: «En la vida eclesial son posibles dos extremos, y ambos se llaman "egoísmo". Consisten en que todos a la vez quieran serlo todo o en que uno solo quiera serlo todo. En este último caso, el vínculo de la unidad es tan estrecho y el amor tan cálido que no es posible evitar la sensación de sofoco; en el primer caso, todo se desintegra y se torna tan frío que uno se congela. Un egoísmo engendra el otro; pero ni uno solo ni cada cual por su parte deben querer serlo todo; todo solo pueden serlo todos juntos, y la unidad de todos constituye un único todo. Esta es la idea de la Iglesia católica»[10].

V. Unidad y diferencia del servicio salvífico y el servicio secular de la Iglesia

En virtud de su estructura de comunión, la Iglesia es signo para el mundo. Eso nos lleva al último de los ámbitos de conflicto en la Iglesia actual que vamos a abordar aquí. La pregunta es de qué manera puede ser la Iglesia signo para el mundo o, lo que viene a ser lo mismo, cómo ha de entenderse la misión de la Iglesia. En esta cuestión, el litigio se da entre una visión más horizontal y antropocéntrica de la misión eclesial y otra más vertical y teocéntrica.

Resulta fácil comprender que la indiferenciada disyuntiva entre el culto o servicio a Dios y el servicio a los hombres es falsa. El mandamiento principal vincula indisolublemente entre sí el amor a Dios y el amor al prójimo (cf. Mc 12,29-31). Es cierto que la salvación del ser humano consiste primordialmente en la glorificación de Dios, pero esta acontece de modo especial a través del servicio a los hombres. «La gloria de Dios es que el hombre viva» (Ireneo de Lyon). De ahí que la salvación que llegará al final de los tiempos (*endzeitlich*) pueda y deba ser visible a modo de signo, ya dentro de

los tiempos (*innerzeitlich*), en la Iglesia y en su compromiso por la vida, la justicia, la paz y la libertad. El servicio secular de la Iglesia es, por consiguiente, parte integrante de su servicio salvífico. Así, la misión de la Iglesia no debe definirse de modo puramente espiritual y ultramundano, pero tampoco de modo puramente intramundano; la misión de la Iglesia ha de entenderse más bien de forma integral. En este sentido, ya el papa Pablo VI, en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), asumió algunas legítimas preocupaciones de la teología de la liberación y habló de una liberación integral. La cual parte de la primacía de la misión espiritual de la Iglesia, de la liberación del pecado, la ley y la muerte, para, desde ahí, abogar por una liberación globalmente humana, esto es, una liberación psicológica, cultural y política.

En semejante modo integral de consideración es necesario rechazar la división entre la fe y la vida, entre la Iglesia y el mundo. Con la misma fuerza hay que atenerse, sin embargo, a su distinción. El sínodo de 1985 habla de una dualidad, que no es un dualismo. Esta afirmación es fundamental. Por desgracia, no todas las formas de teología política y teología de la liberación se la toman en serio. Esta es la causa de muchas confusiones. Pues la distinción entre la Iglesia y el mundo está bíblicamente fundada, como muestra el dicho de la moneda del tributo (cf. Mt 22,17). También representa un fragmento esencial de la historia occidental de la libertad, a la que únicamente cabe renunciar al precio de pretensiones totalitarias por una u otra parte. Solo en virtud de semejante distinción, que hace patente que la política nunca constituye la totalidad del hombre, puede ser la Iglesia signo y protección de la trascendencia de la persona humana. Solo en virtud de semejante distinción, que no implica separación, constituye la Iglesia, en el conjunto de su existencia, una crítica de la esclavizadora idolatría de realidades intramundanas y un signo de una esperanza siempre mayor. Solo en virtud de su independencia respecto de toda cultura concreta le corresponde una universalidad que trasciende todos los pueblos, naciones, razas y clases y la convierte en un vínculo de paz y reconciliación entre los pueblos, culturas, razas y clases.

Tal liberación mundana únicamente puede acontecer a modo de signo y fragmento. El Evangelio no es un programa para el saneamiento del mundo. La Iglesia no ha recibido la promesa de que algún día le será dado reconfigurar la realidad entera; eso sigue siendo una esperanza escatológica, no una meta intramundana. La realización del reino de Dios solo a modo de signo comporta que la Iglesia nunca se identifica con una cultura, un sistema político, un partido. O formulado de otra manera: las esferas mundanas, como la cultura, la ciencia, la política, etc., gozan de una autonomía relativa (cf. GS 36, 41, 56 y 76). Sin embargo, la Iglesia somete estos ámbitos a su juicio solo desde un punto de vista moral, cuando los derechos fundamentales de la persona y la salvación de las almas así lo requieren (cf. GS 76). En este sentido no puede existir una Iglesia apolítica. Más bien, a la Iglesia le compete una función de vigilancia cuando se trata de los inalienables valores morales fundamentales de la comunidad política. En ese terreno debe ser la conciencia del Estado y la sociedad.

De la unidad y distinción de la Iglesia y el mundo se deriva una relación de diálogo y compañerismo entre la Iglesia y el mundo. Esta relación se ha ido configurando en un largo y conflictivo proceso histórico. Sin embargo, tal relación de compañerismo no debe verse bajo el prisma de un optimismo irrealista y en último término incluso no bíblico. Tampoco en el presente y en el futuro están excluidos, sobre todo en la relación con sistemas totalitarios, conflictos graves que puedan llegar hasta el martirio. La Iglesia no debe incurrir en engañosos sueños de armonía, sino que en este mundo tiene que contar permanentemente de forma realista con tales confrontaciones, mostrándose en ellas como signo e instrumento de la libertad. Esto vale también, y de manera especial, en nuestra actual situación, en la que la Iglesia en ocasiones corre el peligro de convertirse en una parte más dentro del conjunto de circunstancias sociales. La función de vigilancia de la Iglesia frente a la sociedad solamente es posible si la Iglesia conserva su independencia y su autonomía intrínsecas, que le corresponden en virtud de su misión.

VI. Perspectiva

Añadamos, para concluir, unas palabras sobre la situación que vivimos y, en la medida en que es humanamente posible, sobre el futuro de la Iglesia. Una característica esencial de nuestra situación en la Europa occidental es la inmanentización de la cultura. Este rasgo volvió a agudizarse considerablemente después de 1968 a consecuencia de la revolución cultural y tampoco ha sido superado de raíz por la llamada nueva religiosidad, porque esta gira en torno a una trascendencia inmanente de índole panenteísta, a la que son extrañas la idea trascendente de Dios y la esperanza en un más allá.

Dadas tales circunstancias, la Iglesia se encuentra cada vez más en una situación de diáspora en el mundo entero. Y no debe intentar pasar por encima de esta situación por medio de reaccionarios sueños de restauración, orientados al restablecimiento del *corpus christianum* medieval, ni por medio de huidas hacia delante en dirección a un nuevo integrismo de tipo inmanentista. Así y todo, a esta situación tampoco debe reaccionar con el repliegue al gueto, aunque se trate del gueto y la subcultura de una pura espiritualidad comunitaria o grupal. Precisamente hoy, la Iglesia ha de acometer la específica tarea que se le ha encargado en relación con el mundo. Pues nuestra cultura secularista posee, entre otras, raíces cristianas. En la medida en que se distancia de estas, bebe alegremente, como si dijéramos, a cuenta ajena. Y entonces es como fruto caído del árbol, que se deteriora y deviene tóxico. Así, hoy debemos volver a mostrar, en aras de su propia continuidad, las raíces cristianas de nuestra cultura europea, haciéndolas fructíferas. El cristianismo forma parte de las condiciones de supervivencia de nuestra civilización. En aras de la trascendencia de la persona, de su libertad y dignidad, el cristianismo debe atestiguar y actualizar concretamente la trascendencia de Dios y su misterio.

La realización de esta tarea es difícil. Exige una identidad abierta, o sea, una catolicidad abierta al mundo, pero no mundana. Y en esa empresa es inevitable que los cristianos individuales se vean envueltos en conflictos entre los valores que rigen en la sociedad y los que rigen en la Iglesia. En la actualidad, esto se hace más que patente en numerosas cuestiones éticas. Tales conflictos solo se podrán resolver propiciando una forma más consciente y personal de la fe y su transmisión: una transmisión de la fe que dé testimonio inequívoco de la doctrina católica de fe, pero al mismo tiempo la presente argumentativamente, posibilitando así al individuo una fe libre, consciente y fundada, capaz de dar razón de su esperanza (cf. 1 Pe 3,15).

Si se consiguiera esto, la Iglesia católica sería percibida entonces como en camino a través de diversos conflictos interiores y exteriores mientras se halla inmersa en un cambio de forma cuyo fin todavía no es previsible, pero en el que su estructura de comunión y, por ende, la riqueza de su catolicidad se plasmarán con mayor claridad y profusión de lo que seguramente haya sido el caso en las últimas centurias de su historia. Así, el Vaticano II es un comienzo y una esperanza que aún estamos lejos de haber agotado. Estoy persuadido de que la crisis constituye al mismo tiempo un kairós para la renovación de lo católico como actualización del misterio universal de la salvación en forma mundanamente corporal y concreta.

---

[1]. En lugar de ofrecer múltiples referencias bibliográficas, permítaseme remitir a algunas publicaciones mías que contienen útiles indicaciones. Para el tema en general, cf. «Katholische Kirche», en Staatslexikon7 3 (1987), 325-335; «La Iglesia como sacramento universal de la salvación», reimpreso en el presente volumen, 308-327; «La Iglesia como *communio*. Reflexiones sobre la idea eclesiológica rectora del concilio Vaticano II», reimpreso en el presente volumen, 405-425. Para la situación actual, cf. «Iglesia, ¿a dónde vas? La permanente relevancia del Vaticano II», reimpreso en el presente volumen, 212-237; «Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands»: IkaZ *communio* 17 (1988), 64-72.

[2]. Al respecto, cf. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85,* Freiburg 1986 [trad. esp. del orig. latino: *Sínodo* 1985. Documentos, BAC, Madrid 1986].

[3]. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche,* Mainz 1922, 1 [trad. esp.: Sentido de la Iglesia, *Dinor,* San Sebastián 19643].

[4]. Cf. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 28-34 [trad. esp.: *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología,* BAC, Madrid 20052].

[5]. Al respecto, cf. mis artículos «Grundkonsens und Kirchengemeinschaft»: ThQ 167 (1987), 161-181; «Was uns eint – was uns trennt. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs aus katholischer Sicht», en *Evangelisch – Katholisch. Muß das sein?*, ed. por H. Gläsgen, Freiburg 1987, 18-25.

[6]. Cf. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, ed. por M. Redeker, vol. 1, Berlin 1960, 137 (§ 24) [trad. esp.: *La fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 2013].

[7]. Al respecto, cf. P. Krämer, «Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts», en *Die Kirche und ihr Recht* (Theologische Berichte 15), Zürich 1986, 11-37, espec. 31ss.

[8]. Al respecto, cf. mis artículos «Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche», en *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, ed. por J. Ratzinger, Düsseldorf 1978, 81-104; «Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion», en V. von Aristi et al., *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985, 113-138.

[9]. Cf. H. U. von Balthasar, «Der antirömische Affekt als Selbstzerstörung der katholischen Kirche», en *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), ed. por W. Baier et al., vol. 2, St. Ottilien 1987, 1173-1179.

[10]. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, ed. por J. R. Geiselmann, Darmstadt 1967, 237 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

CAPÍTULO 11.
La Iglesia como sacramento del Espíritu

Los Hechos de los Apóstoles refieren que Pablo encontró en Éfeso unos discípulos y les preguntó: «¿Recibisteis el Espíritu Santo al abrazar la fe?». Ellos respondieron: «Ni sabíamos que había Espíritu Santo» (Hch 19,2). Muchos cristianos actuales contestarían probablemente: «Hemos oído hablar del Espíritu Santo en las clases de religión y en la catequesis de confirmación, así como en la homilía de Pentecostés, pero no sentimos nada de ello». Y quizá añadirían aún: «Aparte de en Pentecostés y con motivo de la confirmación, del Espíritu Santo se habla siempre que no bastan ya otras fundamentaciones de una determinada conducta eclesial; entonces se recurre a la guía y asistencia del Espíritu Santo». Pero para el caso eclesial normal vale lo que J. A. Möhler dijo críticamente contra la ilustrada teología deísta de su época: «Dios creó la jerarquía, y ahora la Iglesia está más que suficientemente provista hasta el fin del mundo»[1].

I. El olvido del Espíritu en la teología y en la Iglesia

En la conciencia eclesial y teológica media, el Espíritu Santo no desempeña ningún papel descollante. Se habla de Jesucristo como el fundador y la cabeza de la Iglesia y se intenta regular desde él la vida y la doctrina eclesiales. Eso puede suceder de manera apologético-conservadora, fundamentando desde Cristo todo lo que hay en la Iglesia; o también desde una actitud más progresista, criticando a la Iglesia desde Jesús y su actividad. Tanto lo uno como lo otro constituyen una suerte de rabinismo, ya que en ambos casos Jesucristo es el nuevo y definitivo legislador, cuya ley debe ser observada por la Iglesia. En ambos casos queda poco sitio para la libertad espiritual en la Iglesia. Se olvida así algo que todavía Tomás de Aquino aprendió del Nuevo Testamento, a saber, que la ley de la nueva alianza no es otra cosa que la *gratia Spiritus sancti*[2], o sea, que el Espíritu mismo es la realidad actual de Jesucristo. Así lo afirma también el credo apostólico. La Iglesia y sus sacramentos son tratados aquí dentro del tercer artículo, en el marco de la confesión de fe en el Espíritu Santo. La Iglesia es entendida, pues, como función o, mejor, sacramento del Espíritu[3]. Nosotros, en cambio, entendemos con frecuencia al Espíritu como función y funcionario de la Iglesia y como garantía cuasi-ideológica de esta. También a los textos del concilio Vaticano II se les ha reprochado semejante cristomonismo por parte de algunos observadores no católicos. En especial algunos teólogos ortodoxos criticaron la considerable pérdida de las dimensiones pneumatológicas en la eclesiología del concilio y vieron en ello la razón para la excesiva

acentuación de los ministerios y los demás elementos institucionales en la Constitución sobre la Iglesia. Y. Congar y otros muchos autores han mostrado que este reproche, en semejante mordacidad, no es justo[4]. Así y todo, el malestar sigue existiendo. En esta cuestión, como en otras muchas, se advierte que los textos del último concilio son, en cierto sentido, más un impulso que una respuesta acabada.

Sería interesante analizar en detalle las razones de este olvido del Espíritu. Por desgracia, la historia de la pneumatología ha sido bastante menos investigada que la de la cristología. Por eso debemos contentarnos aquí con dos indicaciones fragmentarias. Es evidente que en este olvido del Espíritu Santo desempeña un papel decisivo la controversia con los entusiastas, que se inició ya en fechas tempranas.

Si se sigue a E. Käsemann[5], las cartas del apóstol Pablo no deben entenderse solo como antijudías y, por ende, antilegalistas; hay que ver asimismo que Pablo se confrontó además con el entusiasmo protocristiano, o sea, con personas que se creían ya tan llenas del Espíritu que podían apañárselas sin la profesión de fe de la comunidad en Jesús como el Señor y sin vinculación al orden en la Iglesia. Invocaban su cristiana libertad. Parece que su eslogan era: «Todo me está permitido» (1 Cor 6,12; 10,23). Pablo tenía en alta estima la libertad carismática. Pero, para él, los fenómenos extáticos sensacionales, las experiencias subjetivas y las demostraciones personales de libertad no eran criterio alguno del Espíritu Santo. Ya él pone en primer plano criterios «objetivos»: la profesión de fe en Cristo y el servicio cristiano en la edificación de la comunidad (cf. 1 Cor 12,3ss). Posteriormente no se consiguió mantener la riqueza de esta tensión entre legalismo y entusiasmo. Es cierto que los grandes santos de la historia de la Iglesia corporeizaron una y otra vez el elemento carismático. Sin embargo, en la confrontación con los montanistas y los donatistas en la antigua Iglesia, por una parte, y con los diversos movimientos entusiastas medievales, por otra, el Espíritu fue vinculado progresivamente a la institución eclesiástica; fue, por decirlo así, eclesiásticamente domesticado. La dimensión carismática de la Iglesia quedó en gran medida cubierta por las estructuras jerárquicas, en exceso poderosas; o dicho de otra forma, el Espíritu Santo fue concebido como el alma de la Iglesia jerárquicamente constituida. Los carismas –así rezaba la habitual argumentación apologética– son propios tan solo de la época inicial de la Iglesia.

Un segundo motivo del considerable olvido del Espíritu radica en el desarrollo de la doctrina trinitaria, en especial la doctrina trinitaria de la Iglesia occidental[6]. En este contexto no es posible presentar y encomiar siquiera aproximadamente este desarrollo. A mi juicio, constituye uno de los más formidables logros de la teología, un logro que en conjunto tiene detrás de sí el testimonio de la Escritura. Pero tampoco en la historia de los dogmas y la teología existen cuentas de ganancias sin la correspondiente cuenta de pérdidas. Pues sobre todo en su forma latina, inspirada principalmente por san Agustín, la doctrina de la Trinidad no parte ya, a diferencia de la Escritura, de la acción histórico-salvífica del Padre por medio de Cristo en el Espíritu; antes bien, toma como punto de partida la esencia divina, que luego fue concebida como trinitaria en sí. La originaria doxología histórico-salvífica: «Gloria al Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo»,

fue sustituida por la más dogmática fórmula: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo»[7]. Esta transformada perspectiva tuvo como consecuencia que toda acción de Dios *ad extra* se atribuyera conjuntamente a las tres divinas personas y su función histórico-salvífica específica fuera descuidada. Así, la mayoría de los teólogos, salvo unas cuantas excepciones (Petavius, Thomassin, Passaglia, Scheeben, Schaut, Volk), no se atrevieron ya a hablar de la inhabitación personal del Espíritu Santo en los creyentes, aunque esta se encuentra inequívocamente atestiguada en la Escritura[8]. Con ello, el Espíritu dejó de tener lugar y función en la historia. En la medida en que no siguió llevando una mísera existencia como mera creencia edificante, la doctrina del Espíritu Santo fue absorbida en la práctica por la doctrina general de la Trinidad, perdiendo de ese modo toda función para la conciencia cristiana[9].

Ambas razones propiciaron que la Iglesia fuera entendida de forma unilateralmente cristológica como institución (fundación) y representación de Jesucristo. La justificada preocupación de los entusiastas, la libertad del Espíritu, que sopla cuando y donde quiere, tuvo que hacerse valer fuera de las Iglesias. Se produjo una secularización del Espíritu de graves consecuencias.

Este tránsito se evidenció sobre todo en Joaquín de Fiore a finales del siglo XII y principios del XIII[10]. Por contraposición a la doctrina trinitaria unilateralmente metafísica, el abad calabrés desarrolló una doctrina trinitaria en extremo histórica y profetizó la sustitución de la Edad del Hijo, o sea, de la Iglesia jerárquica por una tercera edad: la del Espíritu. Esta doctrina fue rechazada por los teólogos con la justificación de que no podía existir ningún progreso histórico-salvífico más allá de Jesucristo. Pero este argumento, sin duda correcto, reprimió también la legítima preocupación de Joaquín. En efecto, la Iglesia debe llevar a cabo sin cesar el paso desde la letra y las estructuras meramente institucionales hacia el Espíritu. Puesto que esta legítima preocupación fue ignorada, la Iglesia evolucionó hacia un poder cada vez más conservador; la esperanza en el futuro emigró, por así decir, de la Iglesia. Así se llegó a que el joaquinismo desplegara su historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) fuera de la Iglesia, convirtiéndose allí en la base de la fe moderna en el progreso y de un mesianismo intramundano, emancipado de Jesucristo y su Iglesia. Se pueden reconstruir perfectamente las líneas que llevan desde Joaquín de Fiore, pasando por el pietismo de Württemberg y el idealismo alemán, hasta la utopía de un reino de la libertad sin clases en el marxismo e incluso hasta el terrorífico sueño del Tercer *Reich* (imperio) en el nacional- socialismo alemán.

De este modo, cabe afirmar sin exageración alguna que la pneumatología no es solo un problema intraeclesial ni tampoco únicamente una cuestión de espiritualidad. La renovación de la Iglesia, pero también una renovada teología del mundo, así como toda confrontación teológica con las ideologías y las utopías modernas que no se lleve a cabo a la ligera, solamente son posibles en el marco de una pneumatología renovada.

Esta tesis nos conduce, empero, a un aprieto aún mayor. Pues el fenómeno del olvido del Espíritu no se da tan solo en la doctrina y la praxis de la Iglesia, sino asimismo

en la sociedad y en la ciencia moderna, incluso en las llamadas ciencias del espíritu, entre las que habitualmente se cuenta, en el sistema de departamentos y facultades universitarios, a la teología. El gran desconcierto en el que hoy se encuentran tales ciencias se hace patente si se pregunta: el Espíritu, ¿qué es eso? Uno tiene la impresión de que la secularización de la comprensión del Espíritu ha propiciado en último término su disolución.

Desde su surgimiento, las ciencias del espíritu se han servido en considerable medida del expediente de seguir los pasos del Espíritu bajo la óptica de la «historia del Espíritu», esto es, desde el punto de vista del historiador y el anticuario. También en la teología eran así las cosas en gran medida. De modo análogo a como, para un judío de la época de Jesús, el Espíritu se había extinguido con el último profeta, para un neoescolástico de pura cepa este hecho había tenido lugar con la muerte de Tomás de Aquino; por eso, ya solo era posible hacer teología «en el espíritu» del Aquinate. Algunas formas de la actual teología progresista se diferencian de lo anterior solo en el hecho de que sitúan este *exitus* del Espíritu ya en el final de la constitución del canon del Nuevo Testamento, cuando no en la muerte de Pablo o incluso en la muerte de Jesús. No es de extrañar que la teología corriera el peligro de convertirse en una colección de inerte material cognitivo bastante desprovista de espíritu. De ahí que por la senda de la desmitologización se intentara deshacerse de parte del material acumulado, a fin de darle vida de nuevo por la vía de una interpretación existencial o política. Sin embargo, como es sabido, en esas estalló la controversia sobre si esto es nueva vida que nace del Espíritu o si en ello no se manifiesta más bien el espíritu de los señores.

El discurso secularizador sobre el Espíritu no solo devino progresivamente más ambivalente, sino incluso cada vez más incomprensible. «El espíritu», se afirma en la novela *Der Ritter vom Geiste* [El caballero del espíritu] de Karl Gutzkow, publicada en 1850, «es un camaleón o uno de esos delicados peces de la antigüedad que, pellizcados y atormentados, proyectaba cien colores»[11]. En estas palabras se expresa toda la confusión, inseguridad y frustración que hasta hoy domina desde que concluyó la última gran época del Espíritu, en la que el clasicismo alemán, el romanticismo y la filosofía del idealismo alemán hicieron del Espíritu el concepto fundamental dominante. Aquí el Espíritu era –así podemos parafrasearlo– un todo instaurador de sentido, unificador y sustentador en la multiplicidad de los fenómenos. Tras la muerte de Hegel, Goethe y Schleiermacher, esta época se derrumbó repentinamente. Desde entonces, la interpretación idealista del Espíritu ha cedido paso en gran medida a una interpretación materialista y evolucionista. La realidad ya no se entiende como manifestación del Espíritu, sino, al revés, el Espíritu o, mejor, el espíritu es concebido como epifenómeno de la materia, ya sea que se le tenga por superestructura del proceso económico-social o como sucedáneo y sublimación del hombre en cuanto ser de necesidades. De todos modos, aquí aún se habla del espíritu. En cambio, donde prevalece una comprensión positivista y supuestamente exacta del saber, allí se exige prescindir por entero del

término «espíritu» debido a la multiplicidad de sus significados y a la imposibilidad de definirlo con exactitud, o sea, a causa de su «carácter camaleónico»[12].

Últimamente parece anunciarse un cambio radical. Un indicio es el repentino e inesperado resurgimiento de un nuevo movimiento espiritual o pentecostal, que, partiendo de algunas universidades estadounidenses, se está extendiendo en los últimos años rápidamente por el mundo entero. En ello puede haber algo de moda pasajera. Junto con los movimientos de meditación y todo lo que se designa como nueva interioridad, el citado movimiento se cuenta entre los signos que apuntan a una abarcadora reorientación en la búsqueda humana de sentido tras el fin de un pensamiento orientado al progreso y a las tasas de crecimiento. Todo ello ha llevado a que la tesis de la secularización progresiva y de la extinción de la religión, que también la teología había hecho en parte suya, haya sido sustituida, sobre todo en la sociología de la religión estadounidense, por la tesis de la pervivencia de la religión (*persistence of religion*)[13]. Es significativo, por ejemplo, el cambio de rumbo de H. Cox: en la década de 1960, con su libro *The Secular City* [La ciudad secular][14], fue unos de los pioneros de la teología de la secularización; en su obra más reciente, *The Seduction of the Spirit* [La seducción del Espíritu][15], acentúa, de manera a mi juicio extrema, la «religión del pueblo» [*Religion des Volkes*] o la «religiosidad popular» [*Volksreligion*] y el vivo espíritu que la anima.

Con independencia de cómo se haya de juzgar esto en detalle, todos estos movimientos señalan hacia aspectos y dimensiones de la realidad y del ser humano que durante largo tiempo han permanecido olvidados y sepultados tanto en nuestra civilización determinada por la ciencia como en las Iglesias y la teología. Vuelven a poner el tema del Espíritu sobre la mesa como materia de debate. La renovación de la pneumatología podría contarse en la actualidad entre las tareas más importantes de la teología. Solo por medio de la pneumatología puede la Iglesia enlazar de forma teológicamente adecuada con los grandes problemas del presente, y solo pneumatológicamente puede acontecer una renovación verdaderamente espiritual de la Iglesia y alcanzarse una unidad más abarcadora. Por eso, tras este diagnóstico del problema, a continuación vamos a dar un par de pasos en dirección a una renovada pneumatología. En ello, procederemos de la siguiente manera: primero buscaremos el *Sitz im Leben* [lugar vital] de nuestras referencias al Espíritu y nos preguntaremos: el Espíritu, ¿qué es eso? Solamente sobre este trasfondo podremos hacer comprensibles luego un par de alusiones fragmentarias a la pneumatología neotestamentaria y su desarrollo dogmático.

II. Elementos de una teología del Espíritu

El significado fundamental del término alemán *Geist* [espíritu, mente] es, según la interpretación habitual, que todavía aparece en el diccionario de los hermanos Grimm,

«aliento», «soplo». Sin embargo, algunas nuevas investigaciones han mostrado el origen germánico o indogermánico de esta voz[16]. Según esto, *Geist* viene a significar: vivo, agitado, furioso, consternado, sobresaltado, desconcertado, fuera de sí. Lo que está desconcertado, descabalado es «aquello que ya no puede seguir existiendo dentro de determinados límites, aquello que es empujado o impulsado más allá de ellos». La esencia del espíritu consiste, por tanto, en des-colocar. El espíritu tiene naturaleza extática: «Saca de lo habitual, fijo y limitado en cada caso, del estar predispuesto a algo y ser cautivo de ello, de lo determinado de tal y cual manera; libera de todo eso, impulsa más allá de sí a lo que está encerrado, encastillado en sí, terminado en sí, o sea, a lo que es finito»[17]. Con esta esencia extática del espíritu no se alude a fenómenos extraordinarios, sino que se piensa en el *ékstasis* como medio, dimensión, sustancia de la libertad. Pues existe libertad cuando el ser humano no está adaptado sin más a su entorno, sino que trasciende todo lo existente. Por consiguiente, el espíritu es, precisamente en su indefinibilidad, la quintaesencia de la dignidad y la libertad humanas. Donde esta esencia indefinible-extática de la libertad espiritual no se toma ya en serio, allí se llega a lo que F. Nietzsche describe como el «último hombre»: «¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. "¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?" –así pregunta el último hombre y parpadea–. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece... La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse... ¿Quién quiere ahora gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio»[18].

Lo extático del espíritu constituye, pues, la dignidad del ser humano. Pero la comprensión del espíritu sugerida hasta ahora sigue siendo ambivalente y abierta. Puede ser interpretada, como en la metafísica clásica, de modo idealista, en el sentido del poder propio y la autonomía de la realidad del espíritu, que, según los griegos, irrumpe con intención ordenadora y rectora en el mundo de la materia «desde arriba», «desde fuera», «a través de la puerta» (*thýrathen*)[19]. Pero también es posible una comprensión materialista –entendido este término en su sentido más amplio–, que parta de una concepción biológico-evolutiva o dialéctica de la materia e interprete el espíritu como epifenómeno de las relaciones materiales o como el lugar abierto en su evolución[20]. La interpretación cristiana no coincide con ninguna de estas dos interpretaciones. Para la Biblia, la distinción filosófica entre materia y espíritu tiene una importancia a lo sumo secundaria; la Biblia reúne materia y espíritu bajo el concepto único de creación y contrapone conjuntamente a ambos el Dios Creador.

La Biblia está persuadida de que el *ékstasis* y, con él, la libertad del ser humano únicamente son posibles mediante la participación en la potencia y la plenitud infinitas de ser de Dios[21]. Para la Biblia, también el espíritu humano, tan encomiado por la filosofía idealista, es «carne» débil e impotente. Esta posición puede perfectamente

demostrarse como razonable hasta cierto grado. Pues si no se quiere que la nada se convierta en fundamento del ser y el vacío como tal en fuente de la plenitud, entonces el acontecimiento de la autotrascendencia solamente puede ser pensado como algo que acaece en la fuerza de la absoluta plenitud de ser. Por eso, el horizonte último y más abarcador no es, para la Biblia, la dialéctica de materia y espíritu, sino el diálogo entre Dios y el mundo.

A partir de tales consideraciones se puede hacer comprensible, al menos de modo aproximativo, lo que la Escritura quiere decir cuando habla de «espíritu»[22]. Para la Escritura, «espíritu» no es en primer lugar un concepto antropológico, sino teológico. «Espíritu» denota el poder de Dios sobre la creación y la historia. Es, por así decir, el aliento vivificante de Dios, que está activo en la creación desde el principio y que todo lo crea, conserva, ordena, guía y vivifica. El Espíritu es quien al principio aletea sobre las aguas primigenias (cf. Gn 1,2). El Espíritu de Dios actúa por doquier en la naturaleza y en la historia; opera de manera especial allí donde la naturaleza y la historia se autotrascienden, allí donde surge algo nuevo. Por medio de su Espíritu, Dios suscita individuos, como los jueces, capacitándolos para la realización de hechos extraordinarios; por medio de su Espíritu habla a través de los profetas. Sobre todo el esperado Mesías y siervo de Dios es tenido por el portador del Espíritu por excelencia (cf. Is 11,2; 42,1). Para el tiempo postrero se espera una efusión generalizada del Espíritu (cf. Jl 3,1s). El Espíritu suscitará nueva vida en el pueblo (cf. Ez 37,1-14) y le dará un corazón nuevo (cf. Ez 11,19; 18,31; 36,27). Así pues, el Espíritu es el poder de la nueva creación. Por medio de él, la criatura que se extiende expectante hacia el futuro en medio de suspiros es conducida hacia su meta, el reino de la libertad de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19ss).

El Nuevo Testamento anuncia el comienzo de este reino de la libertad en Jesucristo. Este actúa, sobre todo a tenor del testimonio de Lucas, en la fuerza del Espíritu (cf. Lc 4,14.18 y *passim*). Pero, según el Nuevo Testamento, no solamente es portador del Espíritu de modo especial, sino que además ha sido engendrado y creado por el Espíritu (cf. Lc 1,35; Mt 1,18.20). Con ocasión de su bautismo es iniciado por el Espíritu en su ministerio mesiánico (cf. Mc 1,10 par), y en la cruz se entrega a sí mismo como ofrenda en la fuerza del Espíritu de Dios (cf. Heb 9,14). Por último, es resucitado por el poder del Espíritu (cf. Rom 1,4; 8,11); y en virtud de ello se convierte él mismo en Espíritu dador de vida (cf. 1 Cor 15,45).

Así pues, en la obediente entrega que Jesús hace de sí mismo al Padre «por muchos», el poder recreador de Dios, que fragmentaria y anónimamente actúa por doquier en la historia, alcanza su meta. En el Espíritu, Jesús es la realidad de la nueva creación; en el Espíritu, él es el nuevo Adán, abierto totalmente a Dios y a los seres humanos. En esta doble apertura, es por completo forma hueca y vacía para Dios, es por completo el modo de existencia del amor de Dios que se autocomunica en el Hijo. Puesto que desde el principio procede por entero del Espíritu, Jesús es el Hijo de Dios (cf. Lc 1,35). De ahí que el hecho de que esté colmado del Espíritu no solo sea, como quiere la teología escolástica, consecuencia de la encarnación, sino asimismo condición

indispensable de esta. El Espíritu es en Jesucristo, si bien en él de modo singular, mediación de Dios con el ser humano y del ser humano con Dios. La con frecuencia exagerada disyuntiva entre la cristología «desde arriba» y la cristología «desde abajo» deja de tener sentido en el marco de semejante cristología del Espíritu[23].

Si se considera desde el punto de vista pneumatológico, la filiación divina de Jesús, en cuanto suceso singular, aparece al mismo tiempo en una perspectiva universal. Es la plenitud escatológica del tiempo. Por medio del Espíritu y en el Espíritu, Jesucristo es el *concretum universale*, el signo eficaz, realizado y definitivo de la salvación del mundo. La actividad posterior del Espíritu consiste en universalizar la realidad de Jesucristo o, equivalentemente, en integrar en él el resto de la realidad. El Espíritu, en cuanto Espíritu de Cristo (cf. Rom 8,9; Gál 4,6; Flp 1,19), es, por así decir, la realidad presente, la fuerza de irradiación del Cristo elevado (cf. 2 Cor 3,17). Mediante el Espíritu somos conformados con Jesucristo y tenemos acceso al Padre (cf. Gál 4,6; Rom 8,16s). Mediante el Espíritu, el anhelo más profundo de nuestra esencia alcanza su realización en virtud de que nacemos de Dios y devenimos sus hijos.

Esta actualización de Jesucristo por medio del Espíritu no acontece a la manera de la letra muerta, sino a la manera de la libertad: «Ese Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3,17). Según Pablo, la condición cristiana se define por el hecho de dejarse llevar por el Espíritu (cf. Rom 8,14). También podemos decir: por medio de Jesucristo ha llegado lo definitiva e insuperablemente nuevo; el Espíritu pone sin cesar a nuestra disposición eso nuevo en su novedad; él es el espacio –abierto desde Dios– de lo siempre nuevo, el poder siempre nuevo del nuevo ser. Así, al Espíritu le corresponde, ya conforme al Nuevo Testamento, una cierta autonomía respecto de Cristo. Con ello pudo enlazar el desarrollo de la historia de los dogmas para definir al Espíritu como una hipóstasis divina relacionada ciertamente con Jesucristo, pero propia, específica. El Espíritu es, por así decir, la superabundancia y la libertad personificada en el amor entre Padre e Hijo que se autocomunica. Es lo más íntimo de Dios, la unidad en la libertad que se trasciende a sí misma; y al mismo tiempo, lo más externo, la libertad y la posibilidad en Dios de volver a comunicarse de un modo nuevo, o sea, *ad extra*. Por consiguiente, el Espíritu es el vínculo de la unidad tanto en Dios como entre Dios y el mundo, una unidad en el amor, que, uniendo, al mismo tiempo libera. Él es la libertad y la superabundancia del amor divino[24].

Estas afirmaciones sobre la comprensión bíblica y dogmática del Espíritu no dejan de ser, como salta a la vista, muy fragmentarias y en modo alguno pretenden siquiera haber mencionado todos los aspectos de la pneumatología. Sin embargo, en esta su limitación, hacen patente una cosa: no debemos considerar al Espíritu Santo solo en perspectiva soteriológica como apropiación de la salvación acontecida a través de Jesucristo; el Espíritu no es solo el *Spiritus redemptor*, sino también el *Spiritus creator*, que actúa en toda la realidad creada. Según la Escritura, el Espíritu envuelve el orden de la creación y de la redención, abriendo con ello la perspectiva más universal que teológicamente pueda pensarse. Es el poder creador y recreador que, a través de

Jesucristo, lleva la realidad entera a su consumación escatológica de un modo sobrepujante. Dondequiera que alguien escape de la prisión de su egoísmo, dondequiera que alguien acepte su destino con silenciosa serenidad y se confíe a un sentido y un misterio últimos, allí está actuando aquel que los cristianos llamamos Espíritu Santo. Por eso, una teología del mundo, de la historia, de la cultura, de la política, etc., solo es posible, en último término, pneumatológicamente.

Lo que Karl Rahner pretende con su teoría de los cristianos anónimos y del cristianismo anónimo en las demás religiones y en los humanismos modernos podría ser formulado de manera más inequívoca y también más bíblica desde una perspectiva pneumatológica. Con semejante teoría, menos filosófica que teológica, resultaría patente de antemano que el cristianismo explícito no aporta solo un plus de conciencia respecto del cristianismo anónimo, una suerte de ilustración sobre lo que los otros ya son; sino también un plus de ser, la realidad sobrepujante de aquello hacia lo que se dirige la historia en su conjunto. El cristianismo no solo es signo, sino signo sacramental, o sea, signo eficaz y ya realizado de salvación para el mundo.

Por consiguiente, como cristianos no tenemos ninguna razón para concebir al Espíritu encerrado entre los muros de las Iglesias. Bien al contrario, debemos escuchar con atención a la «profecía extranjera» del Espíritu en los «signos de los tiempos». A través de ella, el Espíritu Santo puede revelarnos, como reconoce el Vaticano II, el espíritu del Evangelio de un modo nuevo y más profundo. A la inversa, no tenemos por qué permanecer ciegos ante el terrible abuso que a menudo se comete con el Espíritu Santo. Para los cristianos, Jesucristo es el criterio para el discernimiento de espíritus (cf. 1 Cor 12,3). En él, y solo en él, ha devenido activo en toda su plenitud el Espíritu, a fin de, a través de su persona, llevar toda la realidad a su cumplimiento de un modo sobrepujante. Así pues, la pneumatología fundamenta una relación dialógica entre el cristianismo y la sociedad, entre el cristianismo y las religiones. Fundamenta una universalidad cristiana que, pese a su concreción y resolución, no comporta estrechez fanática, sino respeto y tolerancia frente a todos los valores humanos y que, pese a la conciencia de su propia misión, incluye la disponibilidad a escuchar. A partir de la pneumatología debe resultar también, por tanto, una imagen renovada de la Iglesia y de su relación con el mundo actual.

III. Sacramento del Espíritu

En las reflexiones precedentes no ha aparecido explícitamente la Iglesia. Para la mayoría, el Espíritu y la institución parecen ser realidades contrarias y mutuamente excluyentes. Así, en los últimos años se ha llegado con frecuencia a contraponer las estructuras ministeriales y las estructuras carismáticas de la Iglesia (¿existen estas últimas?, ¿no se trata más bien de una contradicción en los términos?). Aquí no nos es posible examinar con detalle la legitimidad y los límites de tal crítica de lo institucional. Todo el que alguna

vez haya echado un vistazo, por superficial que sea, a la literatura sociológica al respecto[25] sabe que las instituciones no deben ser entendidas solo como limitación y amenaza de la libertad humana. También son eso, sin duda. Pero las instituciones tienen asimismo una función de descarga o descongestión; le quitan mucho de encima al individuo, con el fin de liberarlo para otros asuntos. En último término, las instituciones son incluso condición indispensable de la libertad. Ello obedece al hecho de que la persona humana necesita el reconocimiento de otros. Solamente disfruta de forma concreta de su espacio de libertad si todos los demás lo reconocen y respetan. Por consiguiente, la institución debe ser siempre una institución de la libertad. De este modo, el reconocimiento que acontece en el amor no es lo opuesto al derecho y a la institución, sino, bien al contrario, su fundamentación. El amor es la incondicional resolución de trabajar en pro de la justicia para todos.

En consecuencia, si el amor de Dios se revela de una vez por todas en Jesucristo a través del Espíritu, entonces esto también fundamenta el establecimiento del derecho y la justicia de Dios, la cual, sin embargo, solo es históricamente eficaz mediante instituciones. Por tanto, carece de sentido rebelarse contra el derecho canónico en cuanto tal, como si lo contrario de la Iglesia del derecho (*Rechtskirche*) fuera la Iglesia del amor (*Liebeskirche*), no la Iglesia de la injusticia (*Unrechtskirche*). La tarea consiste más bien en procurar que el derecho en la Iglesia sea verdadero derecho, o sea, derecho de la libertad cristiana en el Espíritu.

Esto constituye inicialmente una suerte de hipótesis, que, sin embargo, tiene que confirmarse de manera concreta cuando se reflexiona sobre el origen de la Iglesia. Como es sabido, difícilmente resulta posible demostrar una fundación expresa de la Iglesia por el Jesús terreno[26].

Para tal fundación no había sitio en el mensaje de Jesús sobre el cada vez más próximo reinado de Dios. Como, siguiendo a E. Peterson, han puesto de relieve sobre todo H. Schlier y J. Ratzinger[27], la Iglesia existe solo bajo el supuesto de que Israel, en su mayoría y en sus representantes autoritativos, se ha cerrado al movimiento escatológico de congregación de Jesús. Al final fracasaron también los discípulos de este, a los que había llamado como representantes del nuevo Israel. Así, Jesús es el único que aún –y cabalmente– en el quebrantamiento de su vida en la muerte ha aceptado obediente la llegada del nuevo eón. De ahí que su muerte fuera a la vez el comienzo de la nueva vida, el comienzo del nuevo eón. Su muerte y su resurrección incluyen, por eso, el derramamiento del Espíritu sobre toda carne, prometido para el tiempo escatológico (cf. Hch 2,17). La muerte, la resurrección y la elevación de Jesús, por un lado, y el envío del Espíritu, por otro, constituyen, pues, un único acontecimiento global. La consecuencia de la efusión del Espíritu sobre «toda carne», sobre judíos y gentiles, fue que el movimiento escatológico de congregación de Jesús se prolongó de un modo nuevo, a saber, por la vía de la misión entre los gentiles. La Iglesia como Iglesia de judíos y gentiles nació en el instante en que los discípulos de Jesús decidieron «en el Espíritu» iniciar la congregación escatológica de todas las naciones anunciando la muerte y la resurrección de Jesús y el

envío del Espíritu como irrupción del nuevo eón, actualizando ese único acontecimiento «en el Espíritu» mediante la predicación y la celebración sacramental.

En consecuencia, la Iglesia es, por su origen, tanto fundación de Jesús como realización de esta en el Espíritu. Es institución y acontecimiento. Comporta vinculación al origen concreto y, a un tiempo, libertad espiritual para realizarla de manera creativa e histórica. Está sometida a la tensión entre la letra y el espíritu, entre la estructura sacramental-ministerial y el carisma vivo. Se trata de una realidad compleja: es Iglesia de los pecadores y comunión de los santos, o sea, comunidad por medio de la participación en el único Espíritu Santo y sus dones. Es, en una estructura humana visible, presencia eficaz y forma histórica de existencia del Espíritu de Jesucristo. Es, hablando bíblicamente, «edificación en el Espíritu Santo» (cf. 1 Cor 3,16s; Ef 2,22) y, formulado dogmáticamente, «sacramento del Espíritu». Con ello, la Iglesia es, en el Espíritu, enseña izada entre las naciones (cf. Is 11,12), realización provisional de la meta de sentido de la historia: unidad y paz (*šalom*) entre los hombres y los pueblos por medio de su unión con Dios[28].

Esta definición de la Iglesia como sacramento del Espíritu podría resultar útil para superar la aporía de la teología mencionada al principio. En efecto, allí nos hemos preguntado cómo podemos actualizar en nuestro hoy –y eso significa: hacer comprensible– el origen de la Iglesia en Jesucristo. La respuesta que ahora obtenemos a tal pregunta reza: la continuidad hermenéutica entre el entonces y el hoy no la determina nuestro propio espíritu ni tampoco ningún persistente planteamiento existencial o político; la mediación acontece más bien en el Espíritu Santo, a través del cual experimentamos a Jesucristo como presente en la comunidad de los creyentes. O para decirlo con Lessing: no tenemos necesidad de franquear el ominosamente ancho foso de la distancia histórica existente entre nosotros en el hoy y Jesús en su época, sino que podemos comenzar por los milagros experimentados en la actualidad[29]. De igual manera, la teología de la Escuela Católica de Tubinga del siglo XIX, en especial J. A. Möhler, siguiendo el ejemplo de la teología de los padres, acentuó que no somos nosotros quienes actualizamos el asunto de la fe, sino que este se nos actualiza y transmite en el Espíritu[30]. En una palabra, una teología del Espíritu Santo podría ser, como ya sugirió el último Barth[31], la solución del enigma y el punto de partida de la teología. Esta podría partir del Espíritu actual, experimentado en el hoy, dejándose conducir en él a través de Cristo al Padre. No la subjetividad individual, sino el nosotros de la comunidad eclesial de fe sería entonces el lugar, más aún, la verdadera condición trascendental de posibilidad de la teología[32].

Cuando definimos la Iglesia como sacramento del Espíritu y como lugar de la teología, en modo alguno buscamos, sin embargo, una suerte de garantía ideológica del statu quo de la estructura eclesial existente. Pues la definición de la Iglesia como sacramento del Espíritu no es tan inocente como a primera vista parece. En el fondo representa una decidida corrección a la concepción fundada por Agustín y defendida magisterialmente por última vez por Pío XII en la encíclica *Mystici corporis* (1943), según la cual el Espíritu Santo es el alma del cuerpo de la Iglesia[33]. Con ello, la esfera

de acción del Espíritu Santo venía a coincidir más o menos con la Iglesia católica de Roma y su estructura jerárquica. Aquí no había espacio ni para lo carismático dentro de la Iglesia ni para la dimensión ecuménica, o sea, para lo cristiano y lo eclesial fuera de la Iglesia católica, y menos aún para la acción del Espíritu en el «mundo». Frente a semejante concepción cerrada de la relación entre el Espíritu y la Iglesia, de la definición de la Iglesia como sacramento del Espíritu se deriva una eclesiología considerablemente más abierta, así como algunos aspectos esenciales de una renovada forma de la Iglesia, que, para concluir, queremos señalar de modo algo fragmentario bajo tres puntos:

1. La definición: «La Iglesia es sacramento del Espíritu», significa en primer lugar: la Iglesia solo es sacramento, no la cosa misma de la que se trata. Es una realidad intermedia, que, al igual que la ley veterotestamentaria, se ha «interpuesto» hasta que el reino escatológico de Dios irrumpa visiblemente. Por consiguiente, la Iglesia se halla remitida, por su propia esencia, más allá de sí misma. Es signo anticipatorio del reinado de Dios, que algún día abarcará la realidad entera, y que a escondidas se abre ya paso por doquier, o sea, también fuera de la Iglesia. De ahí que la Iglesia deba ser entendida desde su misión; es misionera por esencia. Pero la Iglesia debe concebir y realizar su misión de modo nuevo y dialógico. A fin de comprender su propio mensaje con mayor profundidad, debe prestar atención a los «signos de los tiempos» operados por el Espíritu fuera de su ámbito visible[34]; y a la inversa, tiene que ser signo para el mundo, ayudándole a entenderse a sí mismo «en el Espíritu» y a realizar este Espíritu de la libertad y el amor.

Por tanto, precisamente una eclesiología concebida en clave pneumatológica no tiene por qué llevar a esoterismo alguno, ni al esoterismo de la mera reforma estructural intraeclesial ni al esoterismo de la mística privada; antes bien, debe ayudar a superar el egocentrismo intraeclesial del último decenio y a recuperar la dimensión universal, que es la única adecuada al cristianismo. Pero la finalidad de esta misión universal no es, como solía opinar la eclesiología concebida unilateralmente desde la encarnación, el enraizamiento en el mundo, que con demasiada frecuencia llevó al establecimiento en el mundo y a la dominación del mundo. La meta de la misión no radica en la propia Iglesia; esta se define en realidad por su provisionalidad. En razón del «anticipo» escatológico recibido en el Espíritu, la Iglesia está en deuda con el mundo entero. Su tarea consiste en la impregnación espiritual del mundo. Debe dar testimonio universal del Espíritu de la libertad en el amor manifestado en Jesucristo, invitando a los seres humanos a acoger la solidaridad de Dios con nosotros y a allanar solidariamente el camino al reino futuro de la libertad en el amor.

Así pues, una eclesiología concebida en clave eclesiológica llama a la Iglesia y a los cristianos a una responsabilidad universal, que, sin embargo, únicamente puede ser asumida por medio de una vida desde el Espíritu. Pero vida desde el Espíritu e impregnación espiritual del mundo quieren decir dejarse introducir en la actitud más íntima de Jesús, en su comunión con el Padre y en su servicio en pro de muchos, en el

seguimiento de la pobreza de Jesús en el Espíritu (cf. Mt 5,3). Solo desde la carencia de poder y de medios puede la Iglesia reclamar para sí la promesa del reino de Dios, porque únicamente así es capaz de dar testimonio creíble de que habla en serio cuando invita a confiar en el Espíritu. ¿No será quizá su «incapacidad para la pobreza» (K. Rahner) la razón de su deficiente fuerza de irradiación misionera? Solamente quien es una persona espiritual puede ser también un cristiano abierto al mundo; pero quien es una persona espiritual debe ser asimismo un cristiano abierto al mundo. El antiguo axioma: «Oración y trabajo» (*ora et labora*) podría traducirse hoy por: «Lucha y contemplación» (R. Schutz). Los dos términos de una y otra expresión forman una unidad, y esta unidad de «lucha y contemplación» podría ser algo así como el bosquejo de una forma actual de la santidad.

2. La definición de la Iglesia como sacramento del Espíritu es también extraordinariamente importante desde el punto de vista ecuménico. Denota la vinculación del Espíritu con una institución concreta y visible. Tal visibilidad y concreción pertenecen esencialmente al escándalo que atraviesa toda la historia de la salvación, desde la elección de Abrahán e Israel hasta la vinculación de la llegada del reinado de Dios a este único Jesús de Nazaret. Por eso, también el escándalo de la concreción y la particularidad forma parte de la Iglesia y de su misión universal. Pero porque solo es sacramento, la Iglesia debe contar sin crispación con que el Espíritu sopla también fuera de sus puertas, cuando quiere y como quiere. Cuando el Decreto sobre el ecumenismo del Vaticano II afirma que el Espíritu se sirve de las demás comunidades eclesiales para transmitir la salvación[35] (¡una de las afirmaciones más sorprendentes del concilio!), con ello se está diciendo que el Espíritu se ha permitido actuar de una manera en que, en realidad, conforme a nuestros teólogos dogmáticos de escuela, no debería haberlo hecho. Por tanto, la doctrina conciliar de la existencia de elementos eclesiales fuera del sistema de la Iglesia católica de Roma está, en el fondo, pneumatológicamente fundada. La Iglesia no puede sino reconocer semejante fecundidad del Espíritu fuera de sus estructuras con una mezcla de felicidad y vergüenza.

Pero si se toma en serio semejante actividad no solo invisible, sino eclesial del Espíritu (por ejemplo, en la predicación de la palabra o en el bautismo), entonces, con el Decreto sobre el *ecumenismo Unitatis* redintegratio, hay que ir más allá de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* y afirmar no solo: existe la Iglesia católica, en la que se realiza de forma concreta la Iglesia de Jesucristo, y luego, fuera de ella, hay elementos eclesiales, sino también: la única Iglesia de Jesucristo está escindida en Iglesias y comunidades eclesiales separadas. Tal afirmación no implica que todas estas Iglesias y comunidades eclesiales hayan de ser consideradas como ramas del único árbol de la Iglesia con idénticos derechos; lo específico de cada una de estas Iglesias y, por tanto, también de la Iglesia católica, que asegura haber conservado la plenitud de los medios de salvación (pero no la de los dones salvíficos espirituales), debe ser salvaguardado. Lo que

cuenta aquí es que en el Espíritu existe ya ahora una unidad real, si bien todavía incompleta.

Así pues, de una pneumatología renovada pueden brotar impulsos para superar el actual estancamiento ecuménico. No se trata de una difuminación de las diferencias ni de un cristianismo situado más allá de las Iglesias confesionales existentes, algo que no podría sino conducir a nuevas divisiones eclesiales. El camino debería llevar más bien hacia el reconocimiento recíproco de las realidades eclesiales obradas por el único Espíritu, reconocimiento que, sin embargo, solamente será recíproco si de verdad se reconoce el carisma propio de cada Iglesia, y esto quiere decir en concreto: si también se reconoce en su relevancia sacramental la forma visible, institucional de la Iglesia católica, que se condensa y agudiza en el ministerio petrino. Por consiguiente, estamos hablando de una realización cada vez más intensa de la unidad en la pluralidad, unidad ya existente en el único Espíritu; o mejor, de un desarrollo en el curso del cual, por la senda de la recepción y el reconocimiento mutuos, la pluralidad que ahora todavía separa se transforme en diversidad en la unidad[36].

3. La definición de la Iglesia como «sacramento del Espíritu» significa, por último, que la Iglesia es una improvisación del Espíritu[37]. De ese modo, a la Iglesia le es inherente, por su origen y esencia, la valentía de lanzarse a lo imprevisible, a lo nuevo, a lo que no es planificable ni factible. Ello tiene consecuencias, en primer lugar, para el cristiano individual. Pablo define al cristiano como aquel que se deja llevar por el Espíritu de Dios (cf. Rom 8,14). El cristiano es esencialmente una persona espiritual. A este respecto no existe un libro de ruta que pueda consultarse ni tampoco hay recetas generales; lo único que vale aquí es la obediencia y el servicio concretos. Pero la pregunta es si creemos en el Espíritu solo en teoría o si vivimos de él como individuos y como Iglesia.

En la Iglesia actual se da el fenómeno del miedo al Espíritu por parte así de los «conservadores» como de los «progresistas». Entre los conservadores existe ese miedo, porque únicamente confían en el Espíritu cuando este se expresa en formas y fórmulas que les resultan familiares desde siempre; y entre los progresistas, porque se tornan impacientes y resignados cuando la historia no transcurre en la dirección por ellos pronosticada o con el ritmo que esperaban. Unos y otros se cierran a la audacia y al experimento del Espíritu, cuyo desenlace no está fijado de antemano.

Semejante doble cuestionamiento a derecha e izquierda puede ser, por supuesto, malentendido y torticeramente utilizado como un mal nadar entre dos aguas, como un término medio que con demasiada frecuencia no significa más que mediocridad pequeño-burguesa. Pues quien quiere comprenderlo y reconciliarlo todo dialécticamente levitando una vez más por encima de todos los puntos de vista no se expone precisamente a lo indisponible del Espíritu. La confianza en este puede perfectamente requerir de nosotros que en una situación concreta soportemos los interrogantes y las contradicciones desde la

confianza en algo que no puede ser ya demostrado por vía racional. Cada cual en la Iglesia deber llevar a cabo con una valentía así la parte que le corresponde, aunque a primera vista no esté reconciliado con lo que el otro lleva a cabo como la parte que a él le compete. No hay por qué evitar el antagonismo, el conflicto entre los dones del Espíritu, pues de lo contrario el Espíritu sería unívoco; sería nuestro espíritu, pero no el Espíritu Santo. Esto no significa que en la Iglesia todo sea posible. Pero uno sigue siendo eclesial mientras permanece fundamentalmente abierto al todo mayor de la Iglesia y concede a este una oportunidad real frente a la propia convicción subjetiva. Excluido y excomulgado (o si se quiere, ex-comunicado) está, en cambio, aquel que absolutiza su propio punto de vista de modo autoritario e invoca ora la propia honestidad intelectual, ora la propia ortodoxia, para «dar por perdidos» a todos los demás. Mientras no ocurra esto, el cristiano debe entablar una confrontación intelectual y espiritual con el otro, enmarcada eventualmente en la oración y el ayuno.

La conciencia de la indisponibilidad del Espíritu no debe llevar, sin embargo, a que la Iglesia se enrede en un debate y una reflexión permanentes, olvidando la índole determinada y concreta de la presencia histórica del Espíritu en el sacramento Iglesia. Al Espíritu le pertenece desde el principio la decisión espiritual plenipotenciaria: «Es decisión del Espíritu Santo y nuestra» (Hch 15,28). Conjugar adecuadamente el elemento comunional-colegial y el elemento decisional-jurisdiccional en la Iglesia podría ser la gran cuestión de cara a la forma futura de esta. El Vaticano II renovó la eclesiología protocristiana de comunión, pero la yuxtapuso de manera más o menos inconexa a la eclesiología de la Edad Media y la Modernidad, presidida por la idea de la *auctoritas*[38]. Gran parte de las actuales tensiones y controversias intraeclesiales se explican por esta yuxtaposición, que en la praxis a menudo se convierte en una contraposición. Únicamente será posible encontrar una solución si se entiende a la Iglesia como sacramento del Espíritu, y eso quiere decir: como un sistema abierto, que no puede ser controlado desde un solo punto ni sintetizado en una palabra.

Aquí no podemos más que apuntar qué comporta en concreto una visión pneumatológica de la Iglesia y qué se sigue de ello para una nueva espiritualidad del *sentire ecclesiam*. El sí a la Iglesia concreta –por contraposición a la Iglesia del ayer románticamente transfigurada o a una soñada Iglesia del mañana– significa el sí a una Iglesia que se percibe inmersa en el cambio y en la que con frecuencia no existe unanimidad sobre la dirección precisa del camino que hay que tomar. Por eso resulta necesaria una espiritualidad de la resolución de conflictos y del cambio eclesial. De ella forman parte, además de la disposición al diálogo y la capacidad de cooperación, el reconocimiento –asociado a la apertura a la autocrítica– de otros mundos experienciales; el sentido de realidad como el sentido para lo que es posible aquí y ahora con un amplio consenso, así como sensibilidad para las nuevas posibilidades; resistencia y paciencia, pero también pasión en la defensa de lo que uno ha reconocido como verdadero y bueno. Todas estas pueden ser formas de expresión de la disponibilidad para obedecer la llamada que el Espíritu realiza en cada momento, por contraposición a la obstinación y la

inmovilidad estrechas de miras, de índole ya conservadora, ya progresista. Tal actitud no tiene nada que ver con la sumisión pueril o la mera fidelidad a la línea oficial, que se cree obligada a justificarlo todo. Bien al contrario, semejante amor a la Iglesia concreta solamente crece hacia la madurez humana y cristiana a partir del sufrimiento por causa de la Iglesia concreta; es un amor apasionado, no tanto por su vehemencia, sino porque brota de este sufrimiento.

Probablemente sea J. A. Möhler quien de manera más certera ha formulado lo que con ello se quiere decir. Möhler afirma que en la vida eclesial existen dos extremos y ambos son en el fondo egoísmo; a saber, cuando todos quieren serlo todo, el individualismo eclesial extremo, o cuando uno quiere serlo todo, el centralismo eclesial extremo. En el primer caso, todo se disgrega y en el ámbito eclesial reina tal frigidez que uno se congela. En el segundo caso, el vínculo de la unidad es tan estrecho y el amor tan cálido que no es posible evitar la sensación de sofoco. «No queremos ni congelarnos a causa del individualismo extremo ni asfixiarnos por culpa del centralismo extremo. Esto únicamente es posible si se evitan ambos extremos... De ahí que ni uno solo ni cada cual por su parte deban querer serlo todo; todo solo pueden serlo todos juntos, y la unidad de todos constituye un único todo. Esta es la idea de la Iglesia católica»[39].

---

[1]. ThQ 5 (1823), 497.

[2]. Cf. S. *th*. I/II q. 105 a. 1.

[3]. Para una comprensión más profunda del tercer artículo, cf. J. A. Jungmann, «Die Gnadenlehre im apostolischen Glaubensbekenntnis», en *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, 173-189; P. Nautin, *Je crois à l'Ésprit Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair* (Unam Sanctam 17), Paris 1947 [trad. esp.: *Creo en el Espíritu Santo en la santa Iglesia para la resurrección de la carne,* Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2012]; H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres,* Paris 1970, 133ss, 235ss [trad. esp.: *La fe cristiana: ensayo sobre la estructura del símbolo de los apóstoles,* Secretariado Trinitario, Salamanca 19882].

[4]. Cf. Y. Congar, «Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?», en Vv.Aa., *Ecclesia a Spiritu sancto edocta*, Gembloux 1970.

[5]. Cf. E. Käsemann, «Die Anfänge christlicher Theologie; Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik; Paulus und der Frühkatholizismus», en *Exegetische Versuche und Besinnungen,* vol. 2, Göttingen 1964, 82-104, 105-131, 239-252.

[6]. Cf. Th. *Ruesch, Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist,* Zürich 1952; H. Opitz, *Ursprünge frühchristlicher Pneumatologie,* Berlin 1960; G. Kretschmar, «Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du NT à Nicée»: *Verbum Caro* 88 (1968), 5-55; B. Schrott, «Geist». III/3, en HWPh 3, 167-169.

[7]. Cf. J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet,* Münster 1962[2], espec. 151ss.

[8]. Cf. H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes* (Freiburger Theol. Studien 59), Freiburg 1941; H. Volk, «Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen», en *Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze,* vol. 1, Mainz 1961, 86-112.

[9]. Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis,* München 1968, 275ss [trad. esp.: *Introducción al cristianismo: lecciones sobre el credo apostólico,* Sígueme, Salamanca 200714].

[10]. Cf. E. Benz, *Ecclesia spiritualis,* Stuttgart 1934; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,* Stuttgart 19614, 136-147 [trad. esp. del orig. inglés: El sentido de la historia, Aguilar, Madrid 19734]. Para la reacción de la teología eclesial, cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura,* München 1959 [trad. esp.: La teología de la historia de san Buenaventura, Encuentro, Madrid 20102]; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin,* München 1964.

[11]. Citado según H. Buchner, «Geist», en HPhG 1 (1973), 536.

[12]. Cf. L. Oeing-Hanhoff et al., «Geist», en HWPh 3, 154-204.

[13]. Cf. Conc (D) 9/1 (1973) [trad. esp.: *Concilium* 81 (1973), titulado «La persistencia de la religión»].

[14]. Cf. H. Cox, *The Secular City: secularization and urbanization in theological perspective,* McMillan, New York 1965 [trad. esp.: *La ciudad secular,* Península, Barcelona 1968].

[15]. Cf. H. Cox, *The Seduction of the Spirit: The Use and Misuse of People's Religion,* Simon & Schuster, New York 1973.

[16]. Cf. *Trübners deutsches Wörterbuch,* vol. 3, Berlin 1939, 68.

[17]. H. Buchner, «Geist», art. cit., 537s.

[18]. F. Nietzsche, «Also sprach Zarasthustra», en *Werke* (ed. por K. Schlechta), vol. 2, 284 («Prólogo de Zaratustra», n. 5) [trad. esp.: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 198713].

[19]. Cf. Aristóteles, *De gen. animal.* B, 3, 736 b 27.

[20]. Cf. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Bern/München 19626, 56ss [trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos; La idea de la paz perpetua y el pacifismo,* Alba, Barcelona 2000].

[21]. Cf. W. Pannenberg, «Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist», en *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, ed. por C. Heitmann y H. Mühlen, Hamburg/München 1974, 176-191 [trad. esp.: «Autosuperación extática como participación del Espíritu divino», en C. Heitmann y H. Mühlen (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu* Santo, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978, 243-261]; G. Sauter, «Ekstatische Gewißheit oder vergewissernde Sicherung?», *ibid.*, 192-213 [trad. esp.: ¿Certeza extática o seguridad de acercioramiento?, *ibid.*, 263-290]; W. Kasper, Jesús el Cristo, OCWK, vol. 3, Sal Terrae, Santander 2013, 101-104. Otras importantes vías de acceso a la comprensión de la pneumatología pueden verse en P. Tillich, *Systematische Theologie*, vol. 3, Stuttgart 1966 [trad. esp. del orig. inglés: Teología sistemática, vol. 3, Sígueme, Salamanca 20125]; H. Mühlen, *Entsakralisierung*, Paderborn 19712, 14-47; Id., *Die Erneuerung des christlichen Glaubens,* München 1974, 108-119 [trad. esp.: *Espíritu, carisma, liberación: la renovación de la fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 19832].

[22]. Cf. H. Kleinknecht et al., «pneûma», en ThWNT 6, 330-453; E. Käsemann, «Geist», en RGG3 2, 1272-1279; F. Mußner, «Pneuma», en LThK2 8, 572-576; C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition,* London 1947 [trad. esp.: *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica, Secretariado Trinitario,* Salamanca 1978]; E. Schweizer, *Geist und Gemeinde im Neuen Testament,* München 1952; Id., «Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung», en Neotestamentica, Zürich 1963, 153-179; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma,* München 1961; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich 1961; H. Küng, *Die Kirche,* Freiburg 1967, 195-203 [trad. esp.: La Iglesia, Herder, Barcelona 19845]; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen 1968; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. 2, Düsseldorf 1973, 235-248 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1978]; J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen,* Stuttgart 1973; véanse también los artículos de H. Schmid, W. Schmithals, H. Schlier y F. Hahn, en *Erfahrung und Theologie des Geistes, op. cit.*, 83-100, 101-117, 118-130, 131-147.

[23]. Para la cuestión de la cristología del Espíritu, aún apenas abordada adecuadamente, cf. F. Loofs, *Theophilus von Antiochien* (TU 46, 2), Leipzig 1930, espec. cap. 2; Id., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen 19596, §§ 21s; A. Grillmeier, «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon», en Das Konzil von Chalkedon, ed. por A. Grillmeier y H. Bacht, vol. 1, Würzburg 1951, 9 (n. 6), 28ss.; J. Ternus, «Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie», en Das Konzil von Chalkedon, ed. por A. Grillmeier y H. Bacht, vol. 3, Würzburg 1954, 544s, 556s; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. 1/1, Freiburg 1955, 290s. En la teología actual, algunos

de los autores citados infra, en la nota 28, llaman la atención sobre el problema: J. G. Davies, *op. cit.*, 30s; N. Nissiotis, art. cit.; H. Berkhof, op. cit., 20s. Véase además H. Volk, «Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen», art. cit., 87s, 89 (n. 3); H. Mühlen, «Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes», en *Mysterium Salutis*, vol. 3/2, Einsiedeln 1969, 524-530 [trad. esp.: «El acontecimiento de Cristo como obra del Espíritu», en Mysterium Salutis, vol. 3/2, Cristiandad, Madrid 1971, 529-560]; K. Rahner y W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg 1972, 100s, 112, 147, 165s, 221, 270 [trad. esp.: Cristología: *estudio exegético y teológico*, Cristiandad, Madrid 1975]; W. Kasper, *Jesús el Cristo, op. cit.*, 297ss; así como distintos teólogos ortodoxos, entre otros S. Bulgakov, *Le Paraclet*, Paris 1946, 236ss; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel/Paris 1959, 144ss; Id., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 86s.

[24]. Cf. H. U. von Balthasar, «Der Unbekannte jenseits des Wortes; Der Heilige Geist als Liebe; Improvisation über Geist und Zukunft», en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 95-105, 106-122, 123-155 [trad. esp.: *Ensayos teológicos III: Spiritus creator,* Encuentro, Madrid 2006]. De manera análoga, H. Mühlen ha intentado en distintas publicaciones explicar de modo nuevo la esencia del Espíritu como el Nosotros en Dios: cf. sus obras *Der Heilige Geist als Person in der Trinität*, Münster 19662; Una *mystica Persona,* München 19683; «Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre», en C. Heimann y H. Mühlen (eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, op. cit.*, 253-272 [trad. esp.: «Experiencia social del Espíritu como respuesta a una doctrina unilateral sobre Dios», en C. Heimann y H. Mühlen (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu, op. cit.*, 339-363].

[25]. Para los distintos enfoques de Hegel, Gehlen, Schelsky, Luhmann, Habermas, Berger-Luckmann, etc., cf. M. Kehl, *Die Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren katholischen Ekklesiologie*, Wien 1975.

[26]. Cf. G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Tübinger Theol. Stud. 4), Mainz 1974.

[27]. Cf. E. Peterson, «Die Kirche», en *Theologische Traktate*, München 1951, 409-429 [trad. esp.: «La Iglesia», en *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966]; H. Schlier, «Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit; Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen», en Die Zeit der Kirche, Freiburg 19582, 90-107, 129-147; J. Ratzinger, «Kirche III», en LThK2 6, 173-183. Pero véase también las consideraciones fundamentales de A. Vögtle, «Jesus und die Kirche», en *Begegnung der Christen*, ed. por M. Roesle y O. Cullmann, Stuttgart / Frankfurt a.M., sin fecha, 54-81; Id., «Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung», en *Sentire Ecclesiam*, ed. por J. Daniélou y H. Vorgrimler, Freiburg 1961, 50-91; Id., «Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung»: EThL 43 (1967), 470-487.

[28]. La definición de la Iglesia como «sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (*Lumen Gentium* 1) aparece con mucha frecuencia en los textos del último concilio y puede ser considerada una de las más importantes afirmaciones conciliares sobre la Iglesia. Cf. *Lumen Gentium* 9, 48, 59; *Sacrosanctum concilium* 26; *Gaudium et Spes* 42, 45. Para la relación entre el Espíritu y la Iglesia, cf. A. Vonier, *L'Esprit et l'Épouse,* Paris 1947 [trad. esp.: «El Espíritu y la esposa», en Obras, vol. 2, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1963]; R. Prenter, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église*, Neuchâtel 1949; K. Barth, Kirchliche Dogmatik 4/1, § 62; 4/2, § 67; 4/3, § 72; H. de Lubac, Betrachtung über die Kirche, Graz/Wien/Köln 1954, 137ss [trad. esp. del orig. francés: Meditación sobre la Iglesia, Encuentro, Madrid 2008]; K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche (QD 5)*, Freiburg 1958 [trad. esp.: Lo dinámico en la Iglesia, Herder, Barcelona 1968]; J. G. Davies, *Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente* (Stuttgart 1958); F. Malmberg, Ein Leib – ein Geist (Freiburg 1960); N. Nissiotis, «*Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology*»: Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung, Gütersloh 1967, 235-253; H. Küng, Die Kirche, op. cit., 195ss; H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes,* Neukirchen 1968, 47ss; H. Mühlen, *Una mystica Persona*, München/Paderborn/Wien 19683; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 361ss; H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, espec. 201ss [trad. esp.: *Pneuma* e institución. Ensayos teológicos IV, Encuentro 20082]; Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris 1975 [trad. esp.: Un pueblo mesiánico: *la Iglesia, sacramento de salvación. Salvación y liberación, Cristiandad*, Madrid 1976].

[29]. Cf. G. E. Lessing, «Über den Beweis des Geistes und der Kraft», en *Werke*, vol. 13, Leipzig 18973, 1-8 (reimpresión: Berlin 1968) [trad. esp.: «Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Madrid 1990, 480-487].

[30]. Cf. espec. el temprano escrito de J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, ed. por J. R. Geiselmann, Köln 1957, §§ 1-7 [trad. esp.: *La unidad en la Iglesia*, Eunate, Pamplona 1996].

[31]. Cf. *Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von K. Barth*, München/Hamburg 1968, 311s. También es importante lo que H. Thielicke, *Der evangelische Glaube*, vol. 1, Tübingen 1968, espec. 164ss, dice sobre la relación entre la teología de orientación cartesiana y la no cartesiana.

[32]. Cf. W. Kasper, «Tradition als Erkenntnisprinzip»: ThQ 155 (1975), 198-215.

[33]. Cf. Agustín, *Sermo* 267,4 (PL 38,1231); León XIII, *Encíclica Divinum illud munus* (1897), en ASS 29 (1897), 650, citado según *Heilslehre der Kirche*, ed. por A. Rohrbasser, Fribourg 1953, n. 11; Pío XII, Encíclica Mystici corporis (1943), en AAS 35 (1943), 193-248, citado *ibid.*, n. 799. Al respecto, cf. S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia III: De Spiritu Christi Anima*, Roma 1960.

[34]. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* 3s, 10s, 22, 40, 42s, 58, 76, 89 y *passim*. Cf. la documentación «Zeichen der Zeit»: Conc (D) 3 (1967), 417-422 [trad. esp.: «Los signos de los tiempos»: *Concilium* 25 (1967), 35-53].

[35]. Cf. *Unitatis Redintegratio* 3. En el trasfondo se encuentra el hecho de que el concilio, en *Lumen Gentium* 8, relaja la estricta identidad entre la Iglesia católico-romana visible y la Iglesia como cuerpo de Cristo, esposa del Espíritu, etc., en beneficio de la afirmación de que la Iglesia se realiza (*subsistit*) en la Iglesia católica de Roma. Ello no excluye que fuera de sus estructuras se encuentren asimismo numerosos elementos de santificación y verdad.

[36]. Cf. H. Mühlen, *Morgen wird Einheit sein*, Paderborn 1974.

[37]. Cf. K. Rahner, «Angst vor dem Geist», en *Chancen des Glaubens*, Freiburg 19712, 52-57.

[38]8. Esta trascendental distinción fue puesta de relieve por primera vez en la obra tardía de R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, München/Leipzig 1918 (reimpresión: Darmstadt 1967); fue confirmado por Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (HDG III/3c), Freiburg 1971 [trad. esp.: «Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días», en *Historia de los Dogmas*, tomo 3, cuaderno 3c-d, BAC, Madrid 1976], y por H. Dombois, *Das Recht der Gnade, ökumenisches Kirchenrecht,* vols. 1 y 2, Witten 1969-1974.

[39]. Citado en *Kommentarband zur Symbolik*, ed. por J. R. Geiselmann, Köln 1961, 698.

Capítulo 12.

La Iglesia como sacramento universal de la salvación

I. La actualidad del planteamiento

La pregunta por el lugar del cristiano y de la Iglesia en medio del mundo profano actual sigue contándose entre las preguntas más vitales con las que hoy se ve confrontada la fe. Muchos cristianos tienen la impresión de que la Iglesia, su predicación y sus sacramentos son una suerte de ámbito sacro especial, yuxtapuesto al mundo profano; de que su palabra y su liturgia no afectan a la «vida vivida» y a la «realidad real». No es uno de los menores méritos de Karl Rahner haber buscado incesantemente una respuesta a esta apremiante situación, tanto más cuanto que tal respuesta no brota de adaptaciones a la situación de corto aliento y dictadas por la moda, sino de la idea fundamental de su entera teología. El concepto central y, en cierto modo, la fórmula abreviada de la esencia de lo cristiano es, para Rahner, la autocomunicación de Dios por la gracia al ser humano y al mundo[1]. En virtud de esta, la realidad toda está ya siempre orientada a Jesucristo y tiene como fin la salvación[2]. En esta concepción, la Iglesia es el símbolo real y el sacramento originario de esta autocomunicación del Dios trinitario en la verdad y el amor[3]. Sus sacramentos no son una esfera especial, sino una manifestación en forma de signo de la liturgia del mundo[4].

El concilio Vaticano II, en su propósito de ofrecer una descripción esencial de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*, ha hecho suyos elementos esenciales de esta idea, definiendo a la Iglesia como sacramento universal de la salvación[5]. Sin embargo, después del concilio esta importante afirmación ha caído en gran medida en el olvido, más aún, en el descrédito. Algunos ven en ella un adorno teológico, cuando no una autosublimación ideológica de la concreta realidad eclesial. Por esta razón, entre otras, en el posconcilio han pasado a primer plano otras afirmaciones conciliares sobre la Iglesia, en especial el concepto de «pueblo de Dios». Mientras que este se ha convertido en poco menos que un eslogan, que, no obstante, ha suscitado más malentendidos que verdadera comprensión, la definición sacramental de la Iglesia sigue siendo en considerable medida jerga especializada de la teología. Así pues, parece pertinente reflexionar sobre esta afirmación conciliar complementaria sobre la Iglesia, que, como se mostrará a continuación, es todo menos acrítica.

En favor de la actualidad de este tema habla además una perspectiva ecuménica, en la que, sin embargo, no vamos a poder profundizar en lo que sigue, ya que ello requeriría un tratamiento específico[6]. Por lo común se juzga que la cuestión ministerial es el más importante de los puntos controvertidos que todavía quedan en el debate ecuménico, más

aún, la cruz de este. Tal valoración se confirma como acertada cuando uno se percata de que en la cuestión ministerial se condensa y agudiza un problema aún más profundo: la relación de la forma visible de la Iglesia con su esencia escondida, solo perceptible en la fe. Es cierto que todas las Iglesias coinciden en que la Iglesia es una realidad compleja, a la que son inherentes tanto elementos visibles como una dimensión perceptible únicamente en la fe. El verdadero problema empieza cuando se pregunta por la relación más exacta entre la oculta realidad espiritual de la Iglesia y la Iglesia visible institucionalmente constituida. La pregunta es entonces: ¿en qué medida pertenece la forma visible de la Iglesia a la verdadera Iglesia, o sea, a la esencia de la Iglesia? La respuesta conciliar a esta pregunta se da, como enseguida se mostrará, en la definición sacramental de la Iglesia.

Así resultan al menos tres conjuntos de problemas actuales, todos los cuales sugieren la necesidad de una nueva discusión de las afirmaciones conciliares sobre la Iglesia como sacramento universal de la salvación: la relación de la Iglesia con el mundo actual, la relación de la Iglesia católica con las demás Iglesias y las relaciones dentro de la propia Iglesia católica. Preguntémonos, por eso, en primer lugar qué quería decir el concilio con esta afirmación, que hoy ya se ha convertido de nuevo para muchos en algo extraño.

II. Las afirmaciones del concilio Vaticano II

El concilio Vaticano II habla en numerosos pasajes de la Iglesia como sacramento. Importantes son ante todo las afirmaciones de los números 1, 9, 48 y –más de pasada– 59 de la Constitución sobre la Iglesia Lumen Gentium. A esto hay que añadir los números 5 y 26 de la Constitución sobre la liturgia Sacrosanctum Concilium, los números 42 y 45 de la Constitución pastoral Gaudium et Spes y los números 1 y 5 del Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia Ad Gentes. Instructiva para la comprensión de estas afirmaciones resulta en especial la historia textual de la Lumen Gentium, donde, como es lógico, se encuentran las afirmaciones conciliares más importantes sobre nuestro tema[7].

De dicha historia textual[8] se desprende que la definición de la Iglesia como sacramento no era de antemano evidente para el concilio. En el texto de la comisión preparatoria, en cuya elaboración desempeñó un papel decisivo S. Tromp, el principal autor de la encíclica *Mystici corporis* (1943) de Pío XII, no figura aún nada sobre una visión sacramental de la Iglesia. Al contrario, este esquema discurría por entero por los cauces de la tradicional teología escolástica. En los debates en el aula conciliar en diciembre de 1962 fue objeto de una crítica destructora a causa de su triunfalismo, clericalismo y juridicismo. Diversos obispos exigieron en vez de ello una visión de la Iglesia como *mysterium-sacramentum* (Döpfner, Lercaro, Suenens, Volk, König,

Montini, etc.). En consecuencia, con la visión sacramental de la Iglesia no se pretendía llevar a cabo precisamente una sublimación ideológica de la Iglesia, sino, antes al contrario, superar los anquilosamientos, angostamientos y unilateralidades del concepto de Iglesia de la tradicional teología escolástica. Si se quieren entender rectamente las afirmaciones conciliares, hay que atenerse a esta intención fundamental crítica.

¿Cómo llegó el concilio a esta afirmación? No por medio de una negación de la tradición, sino a través de una reflexión sobre toda la riqueza de la tradición frente a sus angostamientos neoescolásticos[9]. La revitalización de la visión sacramental de la Iglesia en los padres de la Iglesia fue preparada ya en el siglo XIX por el romanticismo, en especial por la Escuela de Tubinga, y más tarde iniciada por M. J. Scheeben y J. H. Oswald. En el siglo XX se llevó a cabo primero en el mundo de lengua francesa, en especial por H. de Lubac, quien ya en 1938 afirmó a modo de síntesis: «Como Jesucristo puede ser denominado sacramento de Dios, así la Iglesia es para nosotros sacramento de Cristo»[10]. Este enfoque fue desarrollado luego mayormente en el mundo de lengua germánica y neerlandesa. Junto a O. Semmelroth hay que mencionar, sobre todo, a K. Rahner, P. Smulders y E. Schillebeeckx. En la teología preconciliar de Europa Central, la visión sacramental de la Iglesia se había impuesto ya en gran parte. Así, nada tiene de sorprendente que la definición de la Iglesia como sacramento se encuentre en diferentes borradores de la Constitución sobre la Iglesia redactados tras el primer periodo de sesiones del concilio. De ellos, el más importante fue el elaborado por algunos teólogos alemanes, incluido K. Rahner, y aprobado por los obispos alemanes en diciembre de 1962[11]. El teólogo belga G. Philips incorporó luego la definición sacramental de la Iglesia en el nuevo esquema de la comisión de 1963; y dicha definición logró mantenerse en el texto hasta la versión final aprobada por el concilio[12].

Entre la propuesta alemana y el nuevo esquema de la comisión existe, sin embargo, una importante diferencia. En el texto alemán se afirma: «*Ecclesia Christi ab ipso convocata et legitime constituta est et sacramentum universale, visibile et definitivum huius salutiferae unitatis existit*». En este borrador se supone, pues, que la definición de la Iglesia como sacramento es comprensible sin más. En este punto, el esquema de la comisión resulta más realista y matizado. Pues antepone al término «sacramento» una explicación objetiva: *signum et instrumentum*, y añade que la Iglesia es «*veluti sacramentum*», «como un sacramento». Con ello se afirma que el término «sacramento» debe aplicarse a la Iglesia solo en un sentido impropio en comparación con la terminología habitual de la doctrina sacramental.

De las *relationes* de julio y octubre de 1964 se desprende, sin embargo, que el texto, aun con estas explicaciones, no resultaba comprensible a todos los padres conciliares. Mientras que seis padres, en nombre de otros ciento treinta, abogaron por el mantenimiento de la definición sacramental de la Iglesia, otros tres padres se opusieron a ello con el argumento de que esta definición daba pie a una confusión con el concepto de «sacramento» entendido en sentido propio. La comisión teológica, sin embargo, se atuvo con éxito a su formulación aduciendo que la afirmación quedaba clarificada con la

explicación que se ofrecía en el texto[13]. Intentemos, pues, interpretar las afirmaciones conciliares primero desde una perspectiva inmanente a los propios textos. Tal intento arroja el siguiente cuadro:

1. La definición de la Iglesia como sacramento universal de la salvación es una definición entre otras. Junto a esta, el concilio conoce toda una serie de afirmaciones adicionales. Importante es sobre todo el concepto de «pueblo de Dios»; y junto a él hay otros conceptos o imágenes de la Iglesia: redil, grey, labranza, campo, edificación, templo, familia de Dios, esposa de Cristo y, no en último término, cuerpo de Cristo (cf. LG 6s). Sería, pues, del todo erróneo querer fijar la eclesiología católica posconciliar exclusivamente al concepto de sacramento. El concilio describe a la Iglesia más bien como un *mysterium* que no puede ser agotado por un solo término. Para aproximarse al misterio de la Iglesia, hace falta una diversidad de imágenes y conceptos complementarios que se interpreten e incluso corrijan mutuamente

2. En los textos del concilio Vaticano II, la definición de la Iglesia como sacramento universal de la salvación aparece siempre en un contexto rigurosamente cristológico. Ello se expresa ya en el número 5 de la Constitución sobre la liturgia. Según lo que ahí se dice, Jesucristo, en virtud de su misterio pascual, es el mediador único entre Dios y los seres humanos. Del costado del Cristo muerto en la cruz brotó el maravilloso sacramento de la Iglesia toda. La Constitución sobre la Iglesia desarrolla esta visión. El primer capítulo comienza con las palabras: «*Lumen gentium cum sit Christus*», «Cristo es la luz de los pueblos». Por eso se afirma expresamente: la Iglesia es «en Cristo», por así decir, el sacramento, o sea, el signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano. Quizá más claro aún sea *Lumen Gentium* 9: Jesucristo es el autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz; la Iglesia, en cambio, es el sacramento visible de tal unidad. Por último, el número 48 de esta misma Constitución dice de Cristo, el Resucitado y Elevado, que, a través de su Espíritu, ha convertido a la Iglesia en abarcador sacramento de la salvación y sigue actuando en ella. En estos textos, la Iglesia en modo alguno es vista como una realidad autónoma que se sostiene en sí. Al contrario, para retomar una imagen de los padres de la Iglesia, así como la Luna no tiene otra luz que la del Sol, así tampoco la Iglesia tiene más luz que la que desde Jesucristo ilumina al mundo[14]. Por tanto, podría no ser casualidad que el concilio no haya retomado el equívoco modo de hablar de la Iglesia como sacramento primigenio. En el sentido de la tradición patrística y escolástica, así como en el sentido del concilio, el único sacramento primigenio es Cristo; la Iglesia es sacramento solo «en Cristo», y eso significa que es un signo e instrumento, conceptos ambos que se definen por remitir más allá de sí mismos. La Iglesia es signo que remite más allá de sí misma a Jesucristo y es instrumento en manos de Jesucristo, quien es el verdadero sujeto de toda la acción salvífica de la Iglesia.

Por consiguiente, con la definición de la Iglesia como sacramento «en Cristo» no se pretende negar la precedencia y prelación de Jesucristo respecto de la Iglesia, sino, antes bien, ponerlas de relieve con énfasis. Con tal definición tampoco se persigue, pues, impulsar la idea neorromántica de que la Iglesia es la prolongación de la encarnación. Al contrario, esta idea es corregida de propósito por el concilio. Pues el concilio ve a la Iglesia meramente «en una no irrelevante analogía» con el misterio de la encarnación de Dios. Pero «analogía» quiere decir que, pese a la semejanza, al mismo tiempo existe una diferencia persistente. La analogía reside en que, de modo análogo (¡por tanto, no idéntico!) a como el Logos opera a través de la naturaleza humana por él asumida, así también el Espíritu de Cristo opera a través de la estructura visible de la Iglesia (cf. LG 8).

3. La definición de la Iglesia como sacramento universal de la salvación se encuadra siempre en un contexto escatológico. Según el concilio, el reino de Dios resplandece en la palabra, la obra y la presencia de Cristo. La Iglesia constituye «en la tierra el germen y el principio de ese reino» (LG 5); en efecto, es el «reino de Cristo presente actualmente en misterio» (LG 3). Así, se trata de un pueblo mesiánico; aunque a menudo aparezca como pequeña grey, constituye «para todo el género humano un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación» (LG 9). La Iglesia está bajo el signo de la salvación ya manifestada y, sin embargo, aún no consumada. La unidad, la paz y la reconciliación con Dios y de los seres humanos entre sí, que Jesucristo ha traído de una vez por todas por medio de su acto redentor y que se revelarán universalmente al final de los tiempos, se hallan presentes ya en la Iglesia de modo provisional y anticipatorio; y todos los hombres deben ser hechos partícipes de ellas por mediación de la Iglesia como signo e instrumento. Eso acontece a través del servicio a la palabra de Dios (Constitución sobre la divina revelación), la mediación sacramental de la salvación (Constitución sobre la liturgia), la misión (Decreto la actividad misionera de la Iglesia) y la diaconía social (Constitución pastoral). De nuevo, la Iglesia, como anticipación semiótico-sacramental de la salvación escatológica no es una realidad existente para sí; más bien remite lejos de sí y más allá de sí a la salvación del ser humano y del mundo. Así, la Iglesia, cabalmente en cuanto sacramento de la salvación, debe trascenderse de continuo a sí misma en el diálogo, la comunicación y la cooperación con todos los hombres de buena voluntad. Este aspecto se expresa de modo especialmente imponente en la Constitución pastoral (cf. GS 42, 43, 45).

Sobre todo en virtud de este contexto escatológico de la definición sacramental de la Iglesia, queda excluido todo triunfalismo eclesiológico. El concilio habla expresamente de la condición de sierva de la Iglesia, en concreto bajo tres aspectos: la Iglesia es: 1) Iglesia de los pobres; 2) Iglesia de pecadores («siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y la renovación»); y 3) Iglesia perseguida. En esta triple condición de sierva, la Iglesia es signo de Jesucristo, quien se vació de sí mismo y adoptó la condición de siervo (cf. Flp 2,6-11). Por

consiguiente, el discurso de la Iglesia como sacramento no pretende negar el escándalo de la Iglesia concreta; bien al contrario, lo que quiere es hacerlo valer (cf. también GS 43).

4. Una vez que nos hemos ocupado del contexto de la afirmación de la Iglesia como realidad sacramental, debemos preguntarnos qué significa en sí esta afirmación según el concilio Vaticano II. La afirmación de que en Cristo la Iglesia es como sacramento expresa, como ya ha quedado dicho, que el concepto clásico de sacramento de la teología católica, tal como empezó a configurarse en el siglo XII, no debe ser aplicado a la Iglesia. La Iglesia, por tanto, no es un octavo sacramento junto a los siete que conocemos. Antes bien, comparada con ese concepto de sacramento originario del siglo XII, solo es sacramento en sentido impropio. Con esta aplicación solamente analógica del concepto de sacramento, el concilio retoma el antiguo concepto de sacramento de la teología patrística. Como es sabido, en ella el término bíblico *mystērion* se tradujo por el término latino *sacramentum*. La relatio de la Constitución conciliar sobre la Iglesia establece explícitamente este nexo y afirma que el misterio no es algo incognoscible o abstruso, sino –en el sentido de la Escritura– la realidad divina trascendente y salvífica que se revela de modo visible[15]. Partiendo de esta comprensión del misterio, resulta que la naturaleza intrínseca de la Iglesia está escondida; sin embargo, se revela, si bien no sin sombras, en la *ecclesia catholica* concreta y visible.

Con el término «sacramento» se pretende expresar, pues, la estructura pluridimensional de la Iglesia, o sea, el hecho de que la Iglesia es una realidad compleja, integrada por un elemento visible y otro oculto, por un elemento humano y otro divino; en la Iglesia visible habita un misterio perceptible únicamente en la fe (cf. LG 8). Así pues, con ayuda del término «sacramento» se desea prevenir tanto una visión espiritualista como una visión naturalista y puramente sociológica de la Iglesia. También lo visible de la Iglesia es parte esencial de esta, también ello es inherente a la verdadera Iglesia. Esencial es lo visible, sin embargo, solo como signo e instrumento de la auténtica realidad de la Iglesia, perceptible únicamente en la fe. La estructura sacramental de la Iglesia significa, según esto, que lo visible de la Iglesia es el signo actualizador y eficaz, o sea, el símbolo real para el mundo de la salvación escatológica de Dios, manifestada en Jesucristo.

En consecuencia, a modo de síntesis cabe afirmar: tal como es aplicado a la Iglesia en el concilio Vaticano II, el término «sacramento» es un medio conceptual junto a otros para superar el triunfalismo, el clericalismo y el juridicismo eclesiológicos y poner de relieve el misterio de la Iglesia, oculto en su forma visible y perceptible solamente en la fe; para expresar y manifestar que la Iglesia, por una parte, procede por entero de Cristo y está permanentemente referida a él, pero, por otra, como signo e instrumento que es, existe –también por entero– para servir al ser humano y al mundo. El término es apropiado sobre todo para poner en relación entre sí de forma matizada la estructura visible y la esencia espiritual de la Iglesia, diferenciándolas al mismo tiempo. Con ello aún permanecen abiertos, sin embargo, numerosos problemas. Vamos a intentar clarificarlos

en mayor grado abandonando la interpretación desde una óptica inmanente a los textos que hemos desarrollado hasta ahora, con el fin de aproximarnos al significado de la definición de la Iglesia como sacramento universal de la salvación en el marco de una visión más sistemática.

III. Fundamentación sistemática

Las siguientes reflexiones sistemáticas asumen conscientemente que no pueden sino permanecer fragmentarias. Se circunscriben a tres indicaciones a modo de tesis:

1. Jesucristo es el sacramento primigenio. Con la definición de la Iglesia como sacramento, el concilio Vaticano II y la reciente teología católica no recurren al concepto clásico de sacramento, tal como se desarrolló a partir del siglo XII[16], sino más bien a la principal acepción bíblica de *mystērion*, término que, como es sabido, ya en las traducciones veterolatinas de la Biblia fue vertido como *sacramentum*[17]. No obstante, el significado originario de *mystērion* no era de índole directamente sacramental. En este sentido, al principio los datos bíblicos resultan en extremo desilusionantes para cualquier teología de los sacramentos. Pues en los pasajes de la Escritura donde se utiliza el término *mystērion* no se habla de los sacramentos, y en los pasajes en los que se mencionan sacramentos concretos, sobre todo el bautismo y la eucaristía, no figura la voz *mystērion*[18]. Pero este vocablo no tiene sentido primordialmente eclesiológico, sino cristológico. Por eso no se debería designar a la Iglesia como sacramento primigenio (*Ursakrament*), sino que tal sintagma habría que reservarlo en exclusiva para Jesucristo[19].

Esta tesis se puede corroborar de forma relativamente fácil con un vistazo a los datos neotestamentarios[20]. En la tradición sinóptica, *mystērion* aparece sobre todo en el capítulo de parábolas de Mc 4,11s par: «A vosotros se os comunica el misterio del reinado de Dios; pero a los de fuera todo se les propone en parábolas». Este *lógion* no contesta el interrogante de cuál es el misterio del reino de Dios. La respuesta a esta pregunta asoma cuando se tiene en cuenta que el término bíblico *mystērion* se halla impregnado por el uso lingüístico apocalíptico y designa el designio divino, oculto a los ojos humanos y desvelado solo por revelación, que al final de los tiempos devendrá acontecimiento. En este contexto, el citado lógion significa que las parábolas sobre el reino de Dios revelan a los oyentes de Jesús una comprensión general de la esencia de dicho reino, pero únicamente al círculo más estrecho de discípulos de Jesús le son abiertos los ojos para asistir a la irrupción del tiempo mesiánico (cf. Mt 13,16s). Solo en la fe son capaces de percatarse de que el reino de Dios irrumpe en las palabras y los hechos de Jesús. Por consiguiente, el misterio del reino de Dios, revelado a los discípulos, es Jesús mismo como Mesías. Por la misma senda nos lleva una mirada al uso lingüístico paulino y, sobre todo, deuteropaulino. Anunciar a Cristo como el

Crucificado (cf. 1 Cor 1,23) significa, para Pablo, proclamar el testimonio (según otra lectura: el misterio) de Dios (cf. 2,1). Esto, a su vez, equivale a atestiguar «la sabiduría de Dios, misterio oculto, decidido por Dios desde antiguo para vuestra gloria» (2,7). El misterio es, por tanto, el eterno designio salvífico (cf. Ef 1,9; 3,9; Col 1,26; Rom 16,25), que Dios ha realizado en la plenitud de los tiempos en Jesucristo, a fin de «que el universo, lo celeste y lo terrestre, alcanzaran su unidad en el Mesías» (Ef 1,10; Rom 16,25s). De ahí que la Carta a los Colosenses pueda afirmar directamente que el misterio es Cristo (cf. Col 2,2), que es «Cristo entre vosotros» (1,27), más aún, que pueda identificar el misterio con el misterio de Cristo (cf. 4,3). La Primera carta a Timoteo sintetiza el «misterio de nuestra fe» en el mismo sentido: «Se manifestó corporalmente, lo rehabilitó el Espíritu, se apareció a los ángeles, fue proclamado a los paganos, fue creído en el mundo y exaltado en la gloria» (1 Tim 3,16).

Es sobre todo mérito de Karl Rahner haber puesto de nuevo sistemáticamente de relieve este originario concepto de misterio, quebrando así el concepto neoescolástico de misterio, que adolece de intelectualismo[21]. Para Rahner, Dios es –así en su eterna autocomunicación trinitaria como en su autocomunicación histórica en Jesucristo y en el Espíritu Santo– la respuesta última y auténtica al misterio del ser humano. Por consiguiente, en el concepto de misterio se entrelazan la teología y la antropología por mediación de la cristología. También esta afirmación ha sido recogida en la enseñanza del Vaticano II. Según la Constitución pastoral del concilio, Jesucristo no es solo la revelación escatológico-definitiva de Dios, sino también del hombre. Jesucristo, «la» imagen de Dios (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,3), da cumplimiento de modo sobrepujante a la semejanza divina de todos los seres humanos (cf. Gn 1,27). Así, «en realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»; Jesucristo, como el nuevo Adán, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22). Como sacramento primigenio de Dios, Jesucristo es al mismo tiempo el sacramento primigenio del hombre y de la humanidad. A las consecuencias de largo alcance de esta tesis habrá que volver de nuevo para concluir.

2. La Iglesia como sacramento universal de la salvación de Jesucristo. Después de lo dicho, esta definición podría ser más adecuada que la equívoca caracterización de la Iglesia como sacramento primigenio (*Ursakrament*) o fundamental (*Grundsakrament*), definición que debería quedar reservada para Jesucristo. Esto no excluye que, según Ef 3,10, el misterio salvífico de Dios, hecho realidad en la historia mediante Jesucristo, sea anunciado en el mundo por la Iglesia. De ahí que el vocablo *mystērion* aparezca asociado con mucha frecuencia a expresiones relativas a la revelación y la predicación (cf. Rom 16,25; 1 Cor 2,7; Ef 3,8s; 6,19; Col 2,2; 4,3). A la predicación del misterio salvífico de Dios en Jesucristo pertenece asimismo, a tenor del Nuevo Testamento, el ministerio apostólico (cf. Ef 3,2; Col 1,25), que se entiende como servicio y administración de los misterios de Dios (cf. 1 Cor 4,1). También el muy citado dicho del «misterio referido a

Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,32) apunta a la relación entre el sacramento primigenio Jesucristo y la Iglesia.

Fue de nuevo Karl Rahner quien subrayó el intrínseco vínculo objetivo entre la realización del misterio salvífico de Dios en Jesucristo y la Iglesia. En efecto, el misterio salvífico de Dios en Jesucristo llega realmente al mundo cuando es aceptado en la fe y atestiguado públicamente. Así, la Iglesia, la comunidad de los creyentes, es un aspecto esencial de la realización del divino designio salvífico. Constituye la «llegada de la autocomunicación de Dios a su destino»[22]. En cuanto tal, la Iglesia es fruto y medio salvífico a la vez. Pues, amén de signo actualizador de la salvación de Dios en Jesucristo, también es medio sacramental para comunicar tal salvación escatológica a todos los seres humanos.

La aplicación del término «sacramento» a la Iglesia establece ante todo una relación entre lo visible y lo invisible en la Iglesia que esquiva tanto el espiritualismo como el naturalismo o sociologismo. Si la Iglesia es signo cumplido de la salvación escatológica, ello comporta simultáneamente tanto la unidad como la diferencia de la forma visible (institución) y el contenido de su testimonio. De la unidad del signo y lo designado forma parte también el hecho de que la Iglesia concreta, a diferencia de la sinagoga, no puede por principio caer fuera de la verdad y el amor de Dios; si esto fuera posible, la victoria definitiva no correspondería a la verdad de Dios, sino a la mentira y el mal. Aquí se encuentra el punto de partida para una discusión objetiva de la indefectibilidad e infalibilidad de la Iglesia, así como de la doctrina del *opus operatum*, que afirma que los sacramentos de la Iglesia comunican la salvación en virtud de su realización objetiva[23]. A pesar de este vínculo ontológico, la Iglesia visible no es, sin embargo, idéntica sin más a la realidad de la que ella da testimonio. En caso extremo, el signo exterior y la realidad salvífica interior también pueden alejarse entre sí[24]. Por una parte, el signo exterior puede convertirse en signo ciertamente válido, mas vacío e infructuoso; y a la inversa, la realidad salvífica puede ser comunicada también al margen de todo signo eclesial exterior.

La posibilidad de este distanciamiento ha sido discutida por extenso en la teología escolástica de los sacramentos. Con todo, esto se considera en ella como caso límite; y ninguna eclesiología puede convertir el caso límite en caso normal o, por así decir, en paradigma de la comprensión de la Iglesia. De ahí que haya que diferenciar entre la vía ordinaria y la vía extraordinaria de salvación[25]. Conforme al orden de la salvación querido por Dios –lo que no necesariamente quiere decir: en la mayoría de los casos–, la salvación escatológica de Dios se comunica a través de los signos sacramentales de la Iglesia. Esto tiene consecuencias para la recta comprensión de la que quizá sea la más famosa y, a un tiempo, más controvertida teoría de K. Rahner: la teoría de los cristianos anónimos[26]. Teológicamente, esta teoría solo puede entenderse desde la comprensión de la Iglesia como sacramento universal de la salvación; es decir, que no se debe interpretar, a la inversa, el concepto de Iglesia desde esta teoría, para luego relativizar en la práctica, de forma reduccionista, el orden salvífico concreto[27]. El quid de la teoría de los cristianos anónimos o lo que, por lo que afecta al asunto mismo, pretende decirse

con esta equívoca expresión es el modo extraordinario en que la Iglesia constituye el sacramento universal de la salvación que Dios quiere en Jesucristo para todos los seres humanos (cf. LG 16). En este lugar se insinúan de nuevo consecuencias para la relación entre la Iglesia y el mundo, asunto al que habremos de regresar una vez más para concluir.

3. Los distintos sacramentos como despliegue de la estructura sacramental de la Iglesia. Conforme al testimonio de la Escritura, la actualización del misterio de Dios en Jesucristo acontece en la Iglesia, como hemos visto, principalmente por medio de la palabra. La dificultad de que la Escritura nunca designa acción sacramental alguna como *mystērion* o *sacramentum* puede ser resuelta, sin embargo, mediante la indicación de que la Escritura caracteriza al menos una acción sacramental, a saber, la celebración de la Cena del Señor, como palabra visible. En 1 Cor 11,26, Pablo afirma: «Siempre que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva». La acción sacramental es, por consiguiente, una forma de la predicación. En este sentido, sobre todo Agustín nos enseña a entender los sacramentos como verbum visibile[28], mientras que Tomás de Aquino habla de signos de la fe[29]. Si los sacramentos son, en consecuencia, palabra corporeizada y signo de la fe, es posible sostener que las acciones sacramentales representan una parte integrante de la actualización del misterio salvífico de Dios en Jesucristo[30].

Esta visión holística se ha mantenido más o menos hasta hoy en la Iglesia ortodoxa a pesar de la recepción parcial de la escolástica occidental[31]. En cambio, en la Iglesia occidental del segundo milenio se impuso cada vez más un pensamiento analítico y dialéctico. Ya no se preguntaba primordialmente por la realidad salvífica sacramental, sino por la estructura de los signos sacramentales, por su modo de acción, su efecto y su validez[32]. De esta forma, paso a paso se llegó a desarrollar un concepto general de sacramento, diferenciando así los sacramentos de las restantes acciones de la Iglesia[33]. La consecuencia de esta distinción –en sí justificada– entre realidad sacramental y realidad no sacramental fue, sin embargo, un cierto aislamiento de los sacramentos respectos de su contexto litúrgico y eclesial y, con mayor motivo aún, de la vida diaria. En este punto manifiesta su fecundidad la definición de la Iglesia como sacramento universal. Reintegra con mayor claridad los siete sacramentos en el todo de la vida eclesial y permite entenderlos, en su interrelación, como un todo estructurado[34].

Karl Rahner sacó partido de esta visión holística para el espinoso problema de la institución de los sacramentos por Jesucristo. Las dificultades para demostrar la institución jesuánica de todos y cada uno de los sacramentos afloraron ya en las controversias con los reformadores y se incrementaron aún más a la vista de la moderna exégesis histórico-crítica de la Biblia. Karl Rahner vio en la concepción sacramental de la Iglesia una posibilidad de dejar atrás la atormentada apologética en la que la Iglesia se enredó con todo ello. Su tesis es que bastaría con demostrar que Jesucristo quiso la Iglesia como signo sacramental histórico de la salvación escatológica; los sacramentos

vienen entonces dados ya siempre allí donde la Iglesia se compromete de modo último y definitivo[35]. Por supuesto, Rahner no pretende deducir con ayuda de este principio los siete sacramentos a partir de la esencia de la Iglesia. Lo que persigue es hacer comprensible a posteriori el desarrollo de la historia de los dogmas y de la teología. Sin embargo, cabe preguntarse si de este modo se toma con suficiente seriedad el que justo la Iglesia sacramentalmente entendida nunca puede concebirse y realizarse de forma autónoma y autárquica a partir de sí misma. Pese al alivio argumental que la teoría de Rahner promete a una dogmática acosada por la crítica histórica, el hecho de que únicamente Jesucristo sea el sacramento primigenio, mientras que la Iglesia no es sacramento sino «en Cristo», determina la imposibilidad de prescindir por entero del laborioso camino de retrotraer los sacramentos –desde el punto de vista de la teología bíblica y de la historia de la tradición– no necesariamente al Jesús terreno, pero sí a la totalidad de la obra salvífica de Jesucristo, que incluye tanto al Señor terreno como al Señor pascualmente transfigurado. El procedimiento argumental de Rahner, más especulativo, mantiene en ello su relevancia como reflexión teológica a posteriori que hace comprensible el desarrollo histórico desde la esencia intrínseca del asunto, poniendo de relieve al mismo tiempo su relación con el conjunto de la economía salvífica. Así, la mejor manera de mostrar que los distintos sacramentos se fundan en el sacramento primigenio Jesucristo es por medio de una argumentación convergente que procede tanto histórica como especulativamente[36].

Más importante es, sin embargo, otro punto de vista. La fijación explícita del número de los siete sacramentos debe ser vista también en el contexto de la querella de las investiduras. La afirmación de que la consagración de los reyes no es equiparable a la consagración de los obispos propició una desacralización de la dignidad real e imperial, o formulado con mayor generalidad: una superación de la concepción sacral del mundo propia de la Alta Edad Media, así como la distinción entre Iglesia y mundo[37]. De este modo, la fijación de los siete sacramentos como tales guarda relación con el surgimiento de una comprensión secular del mundo, en la que la autonomía de la Iglesia, en torno a la cual giraba sobre todo la disputa en aquel entonces, y la autonomía del mundo se condicionan recíprocamente. Aunque haya de ser valorado positivamente, este desarrollo histórico también llevó de hecho a que la Iglesia y el mundo se alejaran paso a paso y la Iglesia terminara transformándose en un mundo sacramental aparte. La definición de la Iglesia como sacramento universal de la salvación del mundo podría sugerir –más allá tanto de la altomedieval relación unitaria como de la moderna relación dualista de Iglesia y mundo– una nueva y matizada visión de la unidad de ambas esferas que salvaguarde la autonomía del mundo, pero también la autonomía de la Iglesia. Con ello nos encontramos por tercera vez ante el mismo problema fundamental, que fue señalado, pero no resuelto concluyentemente por el concilio. De esta pregunta debemos ocuparnos ahora para terminar.

IV. Perspectivas para avanzar

En este punto en el que el concilio se contenta con alusiones, Karl Rahner ha seguido pensando con valentía. Es consciente de las dificultades existenciales que el cristiano medio, que vive en un mundo profano, experimenta con los sacramentos y, por ende, también con la definición sacramental de la Iglesia: el mundo de los sacramentos se le antoja un mundo sacro especial, yuxtapuesto a la realidad profana. Para salir al paso de este malestar, Karl Rahner ensayó después del concilio un cambio copernicano en la concepción de los sacramentos[38]. Ya no pretende primordialmente partir de la realidad intelectual y espiritual del acontecimiento sacramental para pensar su repercusión «mundana», sino llevar a cabo un movimiento espiritual que conduzca del mundo a los sacramentos. En esta visión, los sacramentos –y, por tanto, en el fondo también la Iglesia– dejan de ser intervenciones puntuales de Dios en el mundo desde fuera de este; antes bien, el mundo, en lo más hondo, está siempre y permanentemente asido por la gracia, sostenido y movido por la autocomunicación de Dios, desde sus raíces, desde el centro íntimo y personal de los sujetos espirituales. Esta dinámica íntima de la vida normal, «profana», del ser humano en todo momento y todo lugar ha encontrado su más diáfana expresión en Jesucristo. Desde ahí, los sacramentos son manifestación de la santidad y de la redención de la profanidad del ser humano y el mundo, manifestación en forma de signo de la liturgia del mundo. En ellos no acontece algo que de lo contrario en modo alguno estaría en el mundo, sino algo que en ellos es conducido a su manifestación refleja y celebrado en conmemoración cultual, lo que acontece como hecho salvífico de Dios en el mundo y en la libertad de la humanidad.

La objeción más obvia que con facilidad se le puede oponer a semejante concepción reza: los sacramentos no son solo signo de una realidad que existe también sin ellos; se trata más bien de signos eficaces que operan aquello que designan. Pero Karl Rahner, lejos de negar esta tesis, obvia en el marco de una sacramentología católica, la pone de relieve con énfasis. Pues, según alega, la comunicación semiótica y corporal de lo que está ya dado en la actitud fundamental de una persona repercute, a su vez, en dicha actitud fundamental; en efecto, una actitud fundamental no es real si no se expresa corporalmente. Así, en los sacramentos no solo se manifiesta a posteriori aquello que mantiene cohesionado al mundo en lo más profundo; los sacramentos son, antes bien, símbolos reales en los que lo designado acontece y realiza su propia historia. Como sacramento del mundo, la Iglesia es al mismo tiempo acontecimiento de salvación para el mundo[39].

La problemática del giro copernicano de la sacramentología rahneriana, que aquí es tratada como representativa de toda su teología, radica en un nivel más profundo. Reside en la tesis de que la relación entre el mundo y la Iglesia no es como la relación entre lo impío y lo santo, entre el diluvio y el arca, sino como la relación entre lo ocultamente dado que todavía busca su plena autoafirmación histórica, por una parte, y su plena tangibilidad histórica, por otra, en la que se realiza y expresa históricamente la esencia oculta, pero dada ya de forma real en el mundo, que así llega al modo de existencia hacia el que de antemano propende[40].

La legítima aspiración de esta visión no puede ser negada ni siquiera desde el punto de vista de la teología bíblica. Pues si Dios, a tenor de la Escritura, quiere la salvación de todos los hombres (cf. 1 Tim 2,4), entonces la quiere de un modo eficaz, o sea, de un modo que determine la situación ontológica de todos los seres humanos con anterioridad a su opción y confiera a la historia del mundo un dinamismo hacia Jesucristo, para quien todo fue creado (cf. Col 1,16s). La finalidad salvífica de toda realidad, que Karl Rahner designa como existencial sobrenatural[41], tampoco puede ser negada desde la perspectiva de la teología bíblica. El asunto solamente se torna problemático cuando es absolutizado y presentado como la única visión de la Escritura. Pues la Escritura, junto a esta visión sapiencial, cósmico-universal, conoce también una visión apocalíptica, que parte de la permanente batalla entre el reino de Dios y el reino del mundo, un conflicto que no se atenúa poco a poco con el avance de la historia, sino que más bien se agrava y agudiza a medida que se aproxima el final de esta última. Tal visión apocalíptica fue asumida sobre todo por Agustín en su doctrina de los dos reinos. Se corresponde por completo con una experiencia del hombre actual, razón por la cual no puede ser dejada de lado sin más. Solo cuando junto con el existencial positivo se piensa siempre también el existencial negativo –a saber, el señorío del pecado, que se cierra a su orientación a Dios y a la gracia divina[42] y que es más que la suma de los hechos pecaminosos concretos–, solo entonces se hace justicia a todo el dramatismo de la historia, en el marco de la cual la Iglesia es el sacramento universal de la salvación[43]. Pero únicamente así se hace justicia también al dramatismo existente en el interior de la Iglesia, que –cabalmente en cuanto realidad sacramental– participa, según Agustín, de ambos reinos y está atravesada por el conflicto entre ellos[44]. La Escritura conoce, por último, un tercer punto de vista. El nuevo Adán, Jesucristo, no solo es la manifestación más clara de la dinámica íntima de la vida normal, «profana» del ser humano, sino que al mismo tiempo representa su superación por excelencia. No en vano, Pablo, en los dos pasajes en los que describe la relación entre el primer y el segundo Adán, utiliza con frecuencia los términos de riqueza desbordante y sobreabundancia (cf. Rom 5,15.17; 1 Cor 15,13). Ireneo de Lyon entiende bien este punto de vista cuando escribe que Cristo, «trayéndose a sí mismo, como había sido prometido, trajo toda la novedad. Pues había sido anunciado que lo nuevo llegaría con el fin de renovar al ser humano y conferirle vida»[45].

Con todo ello no queda refutada la fascinante visión unitaria de Karl Rahner. Pero su via positionis debe ser completada por la *via negationis* y la *via eminentiae*[46]. Solamente así es posible salvaguardar a la Iglesia de terminar deviniendo en la praxis mera afirmación de lo que es y de lo que en principio viene dado también sin ella. Así entendida, se convertiría en una sublimación religioso-solemne del mundo y, por ende, en ideología. Solo incorporando los otros dos aspectos resulta posible atenerse a la función críticamente liberadora del Evangelio a la vez que a su «valor de novedad», que la Iglesia ha de atestiguar en la palabra, los sacramentos y el servicio. Únicamente así puede la Iglesia ser signo de esperanza en la novedad de la gracia en medio de un mundo desgraciado y sus aporías. Así pues, no tenemos necesidad de –ni podemos– negar en

cuanto tal la idea que Karl Rahner plasma en su teoría de los cristianos anónimos. Pero debemos integrarla en el conjunto de la forma cristiana de relacionar la historia de la salvación y la historia universal, con el fin de llegar así a una comprensión completa de la doctrina conciliar de la Iglesia como sacramento universal de la salvación. Al menos en esta cuestión, la teología está solo al comienzo de la recepción del Vaticano II.

Al octogenario Karl Rahner hay que agradecerle no solo las respuestas y las soluciones que en tan abundante número ha regalado a la teología, sino también las preguntas y los problemas que le ha planteado y dejado como legado.

---

[1]. Para una síntesis, cf. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums,* Freiburg 1976, 122-132 [trad. esp.: *Curso fundamental de la fe: introducción al concepto de cristianismo,* Herder, Barcelona 20077].

[2]. Cf. *ibid.*, 132-139.

[3]. Cf. K. Rahner, «Das Grundwesen der Kirche», en *Handbuch der Pastoraltheologie I,* Freiburg 1964, espec. 132s; Id., *Kirche und Sakramente* (QD 20), Freiburg 1960, 11-18 [trad. esp.: *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1964]; Id., «*Das neue Bild von der Kirche», en Schriften zur Theologie 8,* Einsiedeln 1967, 329-354.

[4]. Cf. K. Rahner, «Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens», en *Schriften zur Theologie 10,* Zürich 1972, 413-415.

[5]. Cf. *Lumen Gentium* (LG) 48; *Gaudium et Spes* (GS) 45.

[6]. Desde la asamblea plenaria del Consejo Mundial de Iglesias celebrado en Uppsala en 1968, la definición de la Iglesia como signo forma parte también del uso lingüístico ecuménico. Cf. *Bericht aus Uppsala* 68, ed. por N. Goodall, Genf 1968, 15. «La Iglesia se atreve a hablar de sí misma como signo de la unidad futura de la humanidad». Sin embargo, como muestra el artículo de E. Käsemann, «Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte "Sakrament" und "Zeichen"», en *Kirchliche Konflikte I*, Göttingen 1982, 46-61, tal uso lingüístico es vehementemente controvertido en el seno del ecumenismo.

[7]. La bibliografía más importante: O. Semmelroth, «Die Kirche als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade»: *Scholastik* 28 (1953), 23-39; Id., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a.M. 1953 [trad. esp.: La Iglesia como sacramento original, Dinor, San Sebastián 19662]; Id., «*Die Kirche als Sakrament des Heils*», en *Mysterium Salutis* 4/1, Einsiedeln 1972, 309-356 [trad. esp.: «La Iglesia como sacramento de la salvación», en *Mysterium Salutis* 4/1, Cristiandad, Madrid 19842, 330-362]; P. Smulders, «*A Preliminary Remark on Patristic Sacramental Doctrine*»: Bijdragen 15 (1954), 25-30; Id., «Die sakramental-kirchliche Struktur der christlichen Gnade»: *ibid.* 18 (1957), 333-341; Id., «*Die Kirche als Sakrament des Heils*», en G. Baraúna (ed.), De *Ecclesia I*, Freiburg 1966, 289-312; E. Schillebeeckx, Christus – Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1960 [trad. esp. del orig. holandés: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios, Dinor*, San Sebastián 1964]: J. Witte, «Die Kirche als *sacramentum* unitatis für die ganze Welt», en G. Baraúna (ed.), De *Ecclesia I*, op. cit., 420-452; J. Alfaro, «Cristo, sacramento de Dios Padre. La Iglesia, sacramento de Cristo glorificado»: Gregorianum 58 (1967), 5-28; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II*. Vatikanische Konzil, Paderborn 1972; Y. Congar, Un peuple messianique. *L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*, Paris 1975 [trad. esp.: *Un pueblo mesiánico: la Iglesia, sacramento de salvación. Salvación y liberación, Cristiandad*, Madrid 1976]; J. Ratzinger, «*Kirche als Heilssakrament*», en J. Reicherstorfer (ed.), Zeit des Geistes, Wien 1977, 59-70; W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch (Theologische Berichte 9), Einsiedeln 1980, 13-63; J. Auer, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament (Kleine kath. Dogmatik 8), Regensburg 1983, 84-96.

[8]. Para lo que sigue, cf. espec. L. Boff, *Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, op. cit.*, 228-295; J. Ratzinger, «Kirche als Heilssakrament», art. cit., 59ss.

[9]. Para la historia, cf. L. Boff, *Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, op. cit.*, 49-123, 295-330; Y. Congar, Un peuple messianique, op. cit., 27-55; M. Bernards, «*Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts*»: MThZ 20 (1969), 29-54; J. Auer, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament, op. cit., 85-92.

[10]. H. de. Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln/Köln 1943, 68 [trad. esp. del orig. francés: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988]; cf. Id., *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954, 137 [trad. esp. del orig. francés: *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2008].

[11]. Cf. G. Alberigo y F. Magistretti, *Constitutionis Lumen Gentium synopsis historica*, Bologna 1975, 381.

[12]. Cf. *ibid.*, 3.

[13]. Cf. *ibid.*, 436s.

[14]. Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, espec. 91ss. La autotrascendencia de la Iglesia hacia Cristo y el mundo que se expresa en el concepto de «sacramento» la acentúa sobre todo H. U. von Balthasar, *Theodramatik* II/2, Einsiedeln 1978, 394ss [trad. esp.: Teodramática, vol. 3: *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993].

[15]. Cf. G. Alberigo y F. Magistretti, *Constitutionis Lumen Gentium synopsis historica, op. cit.*, 436s.

[16]. Cf. J. Finkenzeller, «*Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen*», en HDG 4/1a 123ss.

[17]. Cf. *ibid.*, 24ss.

[18]. Así sobre todo E. Jüngel, «Das Sakrament – Was ist das?», en E. Jüngel y K. Rahner, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Freiburg 1971, 50ss.

[19]. Cf. Agustín, *Ep. 187,34: «Non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus*» [«En efecto, el misterio de Dios no es sino Cristo»] (PL 33, 846). Para esta cuestión, cf. W. Geerlings, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* (Tübinger Theol. Stud. 13), Mainz 1978, espec. 220ss. Para León Magno, la cruz de Cristo es el *sacramentum* et exemplum (cf. Sermo 72,1; PL 54, 390). Sin embargo, a su juicio también es cierto que «*quod Redemptoris conspicuum fuit in sacramenta transivit*» [«Lo que fue visible del Redentor ha pasado a los sacramentos]» (Sermo 74,2; PL 54, 398).

[20]. Cf. sobre todo G. Bornkamm, «*mystērion*», en ThWNT IV, 809-834; Y. Congar, *Un peuple messianique, op. cit.*, 27ss; J. Finkenzeller, «Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen», art. cit., 8ss.

[21]. Cf. K. Rahner, «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», en *Schriften zur Theologie 4*, Einsiedeln 1960, 51-99 [trad. esp.: «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de teología*, vol. 4, Taurus, Madrid 1963, 53-101].

[22]. K. Rahner, «*Das Grundwesen der Kirche», art. cit.*, 129.

[23]. Cf. *ibid.*, 137ss.

[24]. Cf. *ibid.*, 122, 133s.

[25]. Una opinión diferente sostiene H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (QD 22), Freiburg 1963, 85s.

[26]. Evidentemente, en este contexto no es posible tratar en detalle el problema de los cristianos anónimos en K. Rahner. A este tema está dedicado el volumen concebido como libro homenaje a Rahner con ocasión de su setenta y cinco cumpleaños: *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, ed. por E. Klinger (QD 73), Freiburg 1976.

[27]. Cf. K. Rahner, «*Die anonymen Christen», en Schriften zur Theologie* 6, Einsiedeln 1965, 552 [trad. esp.: «Los cristianos anónimos», en *Escritos de teología* 6, Taurus, Madrid 1969, 535-544]: la doctrina del cristianismo anónimo «no es un principio hermenéutico para reducir desde un punto de vista crítico el entero corpus de la teología y la dogmática tradicionales...; considerada desde una perspectiva dogmática, esta doctrina quizá incluso represente un fenómeno límite, cuya necesidad, legitimidad y coherencia derivan de otros muchos datos concretos de la doctrina eclesial».

[28]. Cf. Agustín, *In Jo*. 80,3 (CCSL 36, 529).

[29]. Cf. Tomás de Aquino, S. th. III q. 62 a. 1 c. a.: «*Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem, qua homo iustificatur*» [«Los sacramentos son ciertos signos protestativos de esa fe por la cual el hombre es justificado»]. En Y. Congar, *Un peuple messianique, op. cit.*, 51, n. 9, pueden verse otros pasajes, así como referencias bibliográficas pertinentes.

[30]. Este aspecto lo ha vuelto a elevar claramente a conciencia en especial O. Casel con su teología de los misterios. Al respecto, cf. A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (Tübinger Theol. Stud. 18), Mainz 1982.

[31]. Cf. R. Holz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Ökumenische Theologie 2), Zürich 1979.

[32]. Cf. Y. Congar, «Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma», en HDG 3/3c, 106, 110s [trad. esp.: «Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días», en *Historia de los Dogmas,* tomo 3, cuaderno 3c-d, BAC, Madrid 1976].

[33]. Cf. J. Finkenzeller, «*Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen», art. cit.*, 119ss.

[34]. Esto se expresa, por ejemplo, en la recuperación de la distinción escolástica entre sacramenta maiora y sacramenta minora. Al respecto, cf. Y. Congar, «*Die Idee der Sacramenta maiora*»: Conc (D) 4 (1968), 9-15 [trad. esp. del orig. francés: «La idea de los sacramentos mayores o principales»: Concilium 31 (1968), 24-37].

[35]. Cf. K. Rahner, *Kirche und Sakramente, op. cit.*, 37-67.

[36]. Para el debate sobre este punto, cf. Y. Congar, *Un peuple messianique, op. cit.*, 67-69.

[37]. Cf. F. Schupp, Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974, 123-131.

[38]. Cf. K. Rahner, «Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens», art. cit., 405.

[39]. Cf. *ibid.*, 422s.

[40]. Cf. *ibid.*, 425.

[41]. Cf. K. Rahner, «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», en *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln 1954, 328ss [trad. esp.: «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1963, 25-47]; Id., «Natur und Gnade», en *Schriften zur Theologie* 4, op. cit., 230ss [trad. esp.: «Naturaleza y gracia», en Escritos de teología 4, op. cit., 199-224]; Id., «Existential, übernatürliches», en LThK2 3, 1301 y passim.

[42]. Cf. K. Rahner, «Erbsünde», en SM 1, 1113s [trad. esp.: «*Pecado original*», en SM (esp.) V, 328-341].

[43]. Este aspecto teodramático lo ha destacado sobre todo H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/2*, op. cit., 380ss; *Theodramatik III*, Einiedeln 1980, 203-209 [trad. esp.: *Teodramática*, vol. 4: La acción, Encuentro, Madrid 2003]. Para su relevancia litúrgica, cf. C. Vagaggini, Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959, 233-263 [trad. esp. del orig. italiano: El sentido teológico de la liturgia, Editorial Católica, Madrid 1959]. Desde los presupuestos de la teología política, J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 149-158 [trad. esp.: *La fe, en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979], llama de nuevo la atención sobre la importancia de la apocalíptica. Con ello podría hacerse justicia también a la preocupación fundamental de E. Käsemann (cf. supra, nota 6).

[44]. Cf. Agustín, *De civitate Dei* XIX, 26 (CSEL 40/2, 421).

[45]. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* IV,34,1. Cf. *ibid.*, III,17,1, pasaje según el cual la tarea del Espíritu Santo consiste en renovar al ser humano llevándolo de lo antiguo a la novedad de Cristo.

[46]. Cf. W. Kasper, «Christologie und Anthropologie»: ThQ 162 (1982), 202-221. Para la teología de K. Rahner en general, cf. Id., «Karl Rahner – Theologe in einer Zeit des Umbruchs»: ThQ 159 (1979), 263-271.

CAPÍTULO 13.

El papel soteriológico de la Iglesia y los sacramentos de la salvación

El tema que se me ha pedido abordar: «El papel soteriológico de la Iglesia y los sacramentos de la salvación», es tan amplio que uno casi preferiría no empezarlo siquiera. Si se quisiera tratar exhaustivamente esta temática, no solo habría que presentar una soteriología, una eclesiología y una escatología completas, sino también los rasgos esenciales de una escatología. Puesto que esto no es posible en el tiempo de que dispongo, debo contentarme con abordar un par de aspectos de este ilimitado tema. En el primer apartado desearía proceder desde el punto de vista de la teología bíblica, mostrando el universal horizonte global de la misión de la Iglesia. Sobre este fundamento bíblico, en el segundo apartado me propongo dilucidar en alguna medida la doctrina tradicional de la relevancia y necesidad salvífica de la Iglesia. En el tercer apartado habrá que ocuparse entonces de los actuales problemas teológicos y de la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia. Por último, en el cuarto y último pretendo retomar la perspectiva global y tratar el servicio salvífico de la Iglesia en su relación con la responsabilidad del cristiano en el mundo.

I. La Iglesia como *missio:* la dimensión universal de la salvación

El papel soteriológico de la Iglesia se expresa de forma sintética y permanentemente válida en el mandato misionero del Señor resucitado y elevado: «Id a hacer discípulos entre todos los pueblos, bautizadlos consagrándolos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, y enseñadles a cumplir cuanto os he mandado» (Mt 28,19s).

Con ello, en el fondo, está todo dicho. Para entender eso que se dice, hay que percatarse de que esta afirmación del final del Evangelio de Mateo tiene paralelos en los restantes evangelios y que estos paralelos manifiestan una serie de interesantes divergencias (cf. Mc 16,15s; Lc 24,46-49; Hch 1,8; Jn 20,21-23). Ello permite inferir la existencia de una historia de la tradición (*Traditionsgeschichte*) larga y complicada[1]. El punto de partida lo representan, sin duda, los envíos prepascuales de los discípulos por Jesús (cf. Mc 3,13ss par; 6,6ss par). Es evidente que el seguimiento de Jesús y la participación en su misión forman desde el principio una unidad. El seguimiento de aquel que se sabe enviado a anunciar a los pobres la buena noticia (cf. Lc 4,18) apunta de antemano a recorrer el mismo camino y dejarse convertir en pescadores de hombres (cf. Mc 1,17). A la inversa, la misión se diferencia fundamentalmente del mero reclutamiento y la mera propaganda por el hecho de que nace del seguimiento personal y presupone el

ser con Jesús (cf. Mc 3,14). El seguimiento y la misión están en último término unidos por el hecho de que ambos implican un compromiso con la proexistencia de Jesús, con su existencia a favor de los demás, y hacen suya la entrega que Jesús realiza de su vida «por muchos» (cf. Mc 10,45). La misión es seguimiento puesto en práctica. De ahí que no sea asunto de unos pocos especialistas, los «misioneros profesionales»; es tarea de todos los cristianos.

Las palabras pospascuales de envío retoman esta relación entre seguimiento y misión. En todos los casos son insertadas en relatos sobre la aparición del Resucitado; se encuadran, pues, en el contexto del encuentro personal con el Señor resucitado. Pablo fundamenta de forma totalmente explícita su apostolado con la afirmación de que ha visto al Señor (cf. 1 Cor 9,1). Ser enviado significa, por eso, ser testigo [*mártys*] (cf. Lc 24,28: Hch 1,8). El testigo no es únicamente un portavoz ni tampoco un mero altavoz; el testigo se define porque aboga por su «causa» no solo con palabras y acciones aisladas, sino con toda su existencia. No se limita a desempeñar un papel sobre el teatro del mundo, ni aunque se trate de un papel soteriológico (!); es algo más que un funcionario. La misión, o sea, su ser para los demás se ha convertido en su esencia. Habida cuenta de que el seguimiento de Jesús y la misión son igualmente originarios, el concilio puede afirmar con razón que la Iglesia es, por esencia, misionera (cf. AG 2; véase también AA 2).

Pero mientras que los envíos prepascuales se circunscriben a la «casa de Israel» (cf. Mt 10,5s), la misión pospascual es absolutamente universal. Apunta a todos los pueblos y a todos los hombres (cf. Mt 28,18), al mundo entero y a todas las criaturas (cf. Mc 16,15); llega hasta los confines de la tierra (cf. Hch 1,8). Con ello, las diferencias entre naciones y razas, entre linajes y estamentos o clases sociales pierden su carácter alienante y discriminador. Ya no hay judío o griego, esclavo o libre, varón o mujer (cf. Gál 3,28; 1 Cor 12,13; Col 3,11). Por eso es significativo que el encargo misionero vaya asociado, según el Evangelio de Juan, con un saludo reiterado y con la promesa: «La paz sea con vosotros» (Jn 20,19.21). Así, en la misión se persigue la realización del *šalom* de Dios, la desaparición de las zanjas separadoras en el mundo, en último término la superación de la fractura originaria de la humanidad, la demolición del muro separador entre judíos y gentiles. La lejanía se convertirá en cercanía, los enemigos en amigos. Todos deben ser convecinos de Dios, miembros de la única familia de Dios (cf. Ef 2,12-22). La misión no es autobombo, sino servicio a la unidad de la humanidad y a la paz del mundo. En el fondo se trata de que Dios sea «todo en todo» (cf. 1 Cor 15,28). Es bajo esta perspectiva universal como debe entenderse, según el Nuevo Testamento, el papel soteriológico de la Iglesia.

El universalismo de la misión eclesial tiene su fundamento en la cruz y la resurrección de Jesús. En la cruz entregó Jesús obedientemente su vida por muchos, o sea, por todos (cf. Mc 10,45 par) y por cada persona en concreto (cf. Gál 2,20). De este modo ha vencido a los poderes y potencias que enemistan a la humanidad con Dios y a unos hombres con otros (cf. Ef 2,14). Así, Cristo es el nuevo comienzo. A él le ha sido

dado todo poder en el cielo y en la tierra (cf. Mt 28,18). Este su señorío universal encuentra su realización y, en cierto modo, su epifanía por la senda de la misión. Pues el señorío de Cristo no puede adquirir forma en este mundo mediante el poder y la violencia, sino solo a través del libre reconocimiento. El reino de la paz de Cristo es simultáneamente el reino de la libertad escatológica de los hijos y las hijas de Dios. Una vez más, el concilio expresa de forma certera y clara este aspecto: «La actividad misional es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salud» (AG 9; cf. LG 17).

Los medios de esta misión –«bautizadlos», «enseñadles»– están en consonancia con su finalidad y esencia. Por tanto, según el mandato misionero del Señor, la palabra y los sacramentos son las dos formas constitutivas en las que la Iglesia realiza su misión. Vistos desde una perspectiva humana, estos medios son pobres. Pues nada en este mundo es tan débil e inerme como la palabra de la predicación, nada tan insignificante como el agua del bautismo. La gracia de Dios revela su fuerza en la debilidad (cf. 2 Cor 12,9). La fuerza de la palabra y de los sacramentos se advierte con claridad en el hecho de que la palabra encomendada a la Iglesia es una palabra de reconciliación (cf. 2 Cor 5,19). No en vano, el perdón de los pecados, o sea, el mensaje eficaz de la misericordia de Dios se menciona en los dichos de envío de Lucas y Juan como la verdadera finalidad de la misión (cf. Lc 24,47; Jn 20,23).

Así, es coherente que los envíos prepascuales no solo hablen de la predicación, sino también –aunque esto suele ser pasado por alto– de la autoridad de expulsar demonios (cf. Mc 3,15; 6,7) y del encargo de curar enfermos (cf. Lc 9,1). La conclusión del Evangelio de Marcos promete explícitamente a los discípulos que realizarán signos poderosos [*sēmeîa*] (cf. Mc 16,17s.20), y los Hechos de los Apóstoles (así como la posterior historia de la misión) están llenos de relatos sobre ello. A este respecto no hay que pensar solo en milagros extraordinarios (aunque tampoco hay por qué excluirlos), sino en los milagros ordinarios del auxiliador y sanador amor cristiano. En este se actualiza sin cesar en el testimonio de los discípulos la proexistencia de Jesús y se evidencia que la nueva creación comporta la salvación del hombre entero, la salvación del alma y del cuerpo, esto es, una salvación holística (integral). De ahí que el amor sanador y auxiliador sea el signo más claro de la irrupción del nuevo eón. Los otros dos medios de la misión, *martyría y leitourgía*, únicamente resultan creíbles y convincentes en el contexto de la diaconía.

El testimonio del amor y la misericordia de Dios a través de la palabra, los sacramentos y la acción nos remite al fundamento último de la misión de la Iglesia. El Evangelio de Juan nombra inequívocamente este fundamento: «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo» (Jn 20,21). Solo con estas palabras alcanzamos la verdadera dimensión profunda de la misión de la Iglesia. La misión del Hijo nace del insondable amor del Padre al mundo. «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único» (Jn 3,16s) [cf. AG 2]. El amor divino se revela en la proexistencia de Jesús; constituye la

esencia íntima de Dios. Pues «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). La tradición teológica desarrolla esta afirmación; nos enseña que el envío del Hijo al mundo no es sino revelación histórico-salvífica del amor intradivino y, por así decir, prolongación de la eterna salida del Hijo del seno del Padre[2]. En este amor del Padre y del Hijo, que se autocomunica desde la eternidad, somos integrados a través del envío del Hijo y del Espíritu Santo al mundo. En efecto, el amor no puede quedarse en sí mismo; es *diffusivum et communicativum sui*: quiere emanar de sí y autocomunicarse. No nos regala algo, sino que se regala a sí mismo. En consecuencia, la salvación no consiste en último término en unos dones de la gracia distintos de Dios (*gratia creata*). La salvación de la que da testimonio la Iglesia es autocomunicación de Dios; es Dios mismo y la comunión con él (*gratia increata*).

Este asomarnos al fundamento último y a la meta última de la misión nos lleva de nuevo de vuelta a su motivación más profunda. No consiste en un mandato misionero meramente exterior. Tal mandato no hace sino articular la esencia del ser cristiano y del ser Iglesia. Pues, como cristianos que hemos recibido el amor de Dios, estamos en deuda con todos (cf. Rom 1,14). El amor de Cristo nos apremia [urget nos] (cf. 2 Cor 5,14) y ¡ay de nosotros si no anunciamos el Evangelio! (cf. 1 Cor 9,16). Si no nos regaláramos a los demás, eso significaría que no hemos comprendido el Evangelio; es más, en el fondo lo habríamos traicionado, y él se convertiría en juicio para nosotros.

Cabe resumir lo anterior como sigue. Hemos afirmado que la misión no solo es un rol exterior de la Iglesia, sino que constituye su esencia más verdadera; es, debemos añadir ahora, la esencia del Dios que se autocomunica. Por eso, la misión encargada a la Iglesia es epifanía del señorío y de la gloria de Dios en la historia. Según un dicho de Ireneo de Lyon, la gloria de Dios es que el hombre viva. Y la vida del hombre consiste en reconocer al Dios vivo, o sea, estar en comunión con él (cf. Jn 17,3). Al mismo tiempo, el reinado de Dios que irrumpe a través de Jesucristo en el Espíritu Santo se manifiesta en el amor cristiano. Este debe sanar las heridas causadas por las alienaciones de unos seres humanos respecto de otros y por las alienaciones existentes en la propia persona; en él debe visibilizarse ya a modo de signo la nueva creación.

La más magnífica síntesis de esta visión universal y holística de la misión de la Iglesia la ofrece Pablo en la doxología conclusiva de la Carta a los Romanos; las Cartas de la cautividad (Efesios y Colosenses) desarrollan luego por extenso esta visión. Pablo caracteriza su Evangelio y su mensaje sobre Jesucristo como revelación del «misterio (*mystērion*) callado durante siglos y revelado hoy, y, por disposición del Dios eterno, manifestado a todos los paganos... para que abracen la fe» (Rom 16,25s). La revelación del misterio eterno de Dios apunta al cumplimiento de la plenitud de los tiempos (*oikonomía toû plērōmatos tôn kairôn*). La recapitulación y el restablecimiento (*anakephalaíōsis*) de la realidad toda en Jesucristo (cf. Ef 1,9s), por una parte, y el pueblo convocado para alabanza de la gloria divina (cf. 1,12), por otra, forman una unidad indisoluble. En Cristo, por él y para él fue creado todo desde el principio (cf. Col 1,16; cf. 1 Cor 8,6); en él, todo encuentra también su cumplimiento. Esto acontece en

tanto en cuanto la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo colmado de Jesucristo, ahonda en sí –y se trasciende– hacia el universo, llenándolo todo (cf. Ef 1,23)[3]. La predicación del Evangelio de Jesucristo es, por tanto, revelación y desvelamiento, puesta en práctica y realización (*oikonomía*) del misterio de Dios (cf. Ef 3,4s.9s). Mediante la Iglesia, el misterio de Dios se hace presente entre las naciones; en efecto, la Carta a los Colosenses puede incluso afirmar que el misterio consiste en que Cristo se encuentra entre nosotros (cf. Col 1,27). Así, la unidad escatológica de toda la realidad es mediada y actualizada por la única Iglesia. La Iglesia anticipa ya ahora la glorificación escatológica de Dios y la salvación escatológica del mundo. Según un dicho de Orígenes, la Iglesia es ya, pese a toda su provisionalidad, el mundo llegado al orden[4].

II. La Iglesia como *communio*: la relevancia y la necesidad salvíficas de la Iglesia

Las consideraciones de teología bíblica sobre la *missio* de la Iglesia o, más exactamente, sobre la Iglesia como *missio* nos han llevado ya de suyo a otro aspecto de nuestro tema, desarrollado por extenso en la tradición: la Iglesia como *communio* y la relevancia de la *communio* eclesial para la salvación del ser humano. Ya al principio hemos dicho que el ser con Cristo, o sea, la *communio* con él es el presupuesto de la *missio*; y al final del primer apartado hemos llegado a la conclusión de que esta *communio* en el único cuerpo de Cristo es una primera realización de aquello a lo que aspira la *missio*: la realización del eterno designio salvífico de Dios para el mundo entero.

En el sentido del Nuevo Testamento y de los padres de la Iglesia[5], *communio* (*koinōnía*) no significa primordialmente comunión de los seres humanos entre sí. No designa, por consiguiente, la red de relaciones personales, así como de recíproca solicitud y empatía, y el ambiente de calor y amparo humanos que todos necesitamos y, sobre todo, nos debemos unos a otros como cristianos, una red y un ambiente que deberían percibirse en mucha mayor medida aún en nuestras parroquias y comunidades. El sentido teológico originario de *communio* no es comunidad o comunión, sino participación (*participatio*) en Jesucristo (cf. 1 Cor 1,9; 1 Jn 1,3.6) y su sufrimiento (cf. Flp 3,10), en un único Espíritu (cf. 2 Cor 13,13; Flp 2,1), en un único Evangelio (cf. Flp 1,5), en una sola fe (cf. Flp 6) y en un único servicio (cf. 2 Cor 8,4). Tal participación común en la única realidad de Jesucristo es lo que fundamenta la *communio* de unos con otros (cf. 1 Jn 1,7). Esto se advierte con suma claridad si dirigimos nuestra atención al verdadero centro de la teología de la comunión. Según 1 Cor 10,16s, la participación común (*koinōnía*) en el cuerpo y la sangre de Jesucristo fundamentan la unidad en el cuerpo único de Cristo, que es la Iglesia. El único cuerpo eucarístico de Jesucristo es el fundamento del único cuerpo eclesial de Cristo.

Esta íntima relación entre eucaristía e Iglesia se ha gestado en un prolongado y variado desarrollo teológico[6]. En Agustín, por ejemplo, tal relación se convirtió en el centro tanto de su eclesiología como de su teología de la eucaristía. En nuestro contexto, esto tiene una importancia capital. Pues con ello se hace patente que la *communio* de la Iglesia, que sobre todo se representa y realiza en la celebración de la eucaristía, es mucho más que una mancomunidad, aunque el interés que la alienta sea una meta tan grande como la misión de la Iglesia. Semejante visión instrumental y funcional se queda teológicamente muy corta. La Iglesia no es una agencia para la ilustración y educación de la humanidad, como pretendía la Ilustración, ni para la sublimación y sanción solemne de la cultura burguesa, como en el protestantismo cultural de tendencia liberal; tampoco es un instrumento para la liberación política, cultural y social, ni para la comunicación de consuelo personal y ayuda existencial en situaciones difíciles, como algunos defienden en la actualidad. Todos estos son objetivos loables, que, como más adelante quedará de manifiesto con mayor claridad aún, están intrínsecamente relacionados con el encargo que le ha sido encomendado a la Iglesia. Pero no pueden constituir el punto de partida para una determinación teológica del papel soteriológico de la Iglesia. El único punto de partida adecuado puede ser la afirmación de que, en la *communio* de la Iglesia y a través de su triple servicio de *martyría, leitourgía y diakonía*, Jesucristo se hace presente y actúa en medio del mundo en el Espíritu Santo.

Por eso, si hablamos de la Iglesia como misterioso cuerpo de Cristo, eso no es solo una metáfora, sino una realidad. El Nuevo Testamento nos muestra en numerosos pasajes hasta qué punto está animada esta afirmación por una intención realista: «Quien a vosotros os escucha a mí me escucha; quien a vosotros os desprecia a mí me desprecia; y quien a mí me desprecia, desprecia al que me envió» (Lc 10,16; cf. Mt 10,40; Jn 13,20). De modo análogo a como la salvación escatológica se decide en la opción a favor o en contra de Jesús (cf. Mc 8,38 par), así también se decide en el escuchar o no escuchar a la Iglesia: «Y si no hace caso a la ekklēsía, considéralo un pagano o un recaudador» (Mt 18,17). De ahí que lo que la Iglesia ata, o sea, aquel a quien excluye, quede excluido también del cielo, y que lo que desata, o sea, aquel cuya excomunión levanta, reintegrándolo a la comunidad, quede también liberado de la excomunión en el cielo (cf. Mt 16,19; 18,18; véase asimismo Jn 20,23). La relevancia salvífica de la Iglesia y de la comunión con ella se expresa también, y no en último término, en el hecho de que sin fe, sin bautismo, nadie puede ser redimido (cf. Mc 16,16; Jn 3,5). Según el cuarto evangelio, algo análogo vale igualmente para la eucaristía (cf. Jn 6,53).

Dejemos por un momento que estas duras palabras de la Sagrada Escritura resuenen sosegadamente tal como son, sin realizar todavía las matizaciones que luego habrá que introducir. Tales afirmaciones no solo atestiguan la relevancia salvífica de la Iglesia; hablan además de la necesidad salvífica de la Iglesia concreta, sacramentalmente visible, tal como fue enseñada de forma expresa por última vez por el concilio Vaticano II (cf. LG 14; AG 7). Ahora bien, en la actualidad difícilmente habrá otra proposición dogmática tan escandalizadora y problemática como el axioma: «*Extra ecclesiam nulla*

salus», «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Esta afirmación se antoja altanera e intolerante. También numerosos cristianos consideran que contradice la universalidad de la voluntad salvífica divina y la solidaridad con todos los seres humanos a la que es exhortado el cristiano. Así pues, debemos preguntarnos por el sentido de este axioma dogmático.

Como es sabido, los padres de la Iglesia expresaron la doctrina de la necesidad salvífica de la Iglesia sobre todo en la imagen de la Iglesia como arca de la salvación en el diluvio del tiempo[7]. Esta tipología se basa en 1 Pe 3,20s (cf. también 2 Pe 3,4s); a lo que parece, constituyó ya pronto un fragmento central de la catequesis bautismal de la Iglesia primitiva. Para los padres, esta tipología enseña la «salvación por medio de madera y agua», esto es, mediante la madera de la cruz y el agua del bautismo. Sobre todo el símbolo del arca remite a la Iglesia como nave salvadora en medio del naufragio del mundo. Los padres de la Iglesia entienden la Iglesia en el símbolo del arca como comunidad salvífica del fin de los tiempos. Así como Noé se convirtió para ellos en origen de una nueva estirpe, así también la Iglesia, por medio del agua del bautismo, es el seno de la nueva vida.

La imagen del arca fue pronto traducida al lenguaje conceptual. Ello se produjo con ayuda de la frase: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Esta frase, que aparece por primera vez en Orígenes[8] y Cipriano[9], tuvo una larga historia interpretativa antes de ser incorporada a la predicación magisterial de la Iglesia en el concilio Lateranense IV [1215] y en el concilio de Florencia [1439-1445] (cf. DH 802, 1351; véase además 792, 2867 y *passim*)[10].

Este axioma tuvo originariamente un sentido parenético; se dirigía a modo de exhortación a los cristianos que ya pertenecían a la Iglesia y, por tanto, conocían el mensaje del Evangelio, mas estaban tentados de abandonar la nave de la Iglesia. Pero sobre todo con el discípulo de Agustín, Fulgencio de Ruspe († 533), este axioma pasó a ser una afirmación sobre todos los hombres, también sobre aquellos que nunca han formado parte de la Iglesia y nunca han escuchado nada sobre el mensaje del Evangelio. La muy dura afirmación del concilio de Florencia sobre la condenación eterna de todos cuantos mueren fuera del seno de la Iglesia católica está formada por citas literales de Fulgencio de Ruspe[11]. Esta aseveración, que hoy nos resulta casi insoportable, solo puede entenderse si se tiene en cuenta que el horizonte de la Edad Media era geográficamente muy limitado. Se daba más o menos por sentado que el Evangelio había llegado ya a todos los seres humanos.

Únicamente con los descubrimientos de comienzos de la Modernidad se replanteó esta cuestión. La Iglesia condenó entonces a todo el que afirmara que Jesús había muerto solo para la multitud de los elegidos o solo para los creyentes (cf. DH 2005, 2304, 2432). El principio de que fuera de la Iglesia no existe gracia fue incluso rechazado explícitamente (cf. DH 2429). Enlazando con la doctrina de la posibilidad de un *votum baptismi*, deseo o propósito de ser bautizado, propuesta ya por varios padres de la Iglesia

(en especial Ambrosio), asumida luego por el concilio de Trento (cf. DH 1524) y desarrollada más tarde por Belarmino y Suárez, con Pío IX pasó a ser doctrina oficial de la Iglesia que quienes, sin culpa por su parte, no conocen el Evangelio, pero cumplen la voluntad de Dios conforme a su conciencia, pueden alcanzar la vida eterna con ayuda de la gracia divina (cf. DH 2866; véase además 3821, 3866-3873). Como habrá que mostrar aún, el Vaticano II hace suya esta doctrina, desarrollándola al mismo tiempo considerablemente (cf. LG 14-16).

Aquí estamos evidentemente ante un desarrollo de la historia de los dogmas que ha acontecido de manera muy dialéctica. Oscila entre dos polos que es necesario afirmar a la par. Por una parte se encuentra la inequívoca y expresa afirmación de la Escritura de que Dios quiere la salvación de todos los seres humanos (cf. 1 Tim 2,4). Puesto que teológicamente la voluntad salvífica de Dios solo puede ser pensada como una voluntad eficaz, de esta enseñanza de la Escritura se sigue que Dios quiere la salvación de todos los seres humanos de un modo tal que Dios concede a toda persona una posibilidad real de la salvación que Jesús ha ganado de una vez por todas. Por otra parte, a tenor también de la Escritura hay que afirmar asimismo la relevancia y la necesidad salvíficas de la Iglesia y de sus sacramentos. En ello no cabe replegarse a una Iglesia invisible, puramente espiritual. La referencia es a la Iglesia sacramentalmente constituida, o sea, a la Iglesia concreta y visible.

Si se quieren conjugar ambas afirmaciones, entonces hay que evitar tanto el extremo del indiferentismo como el del rigorismo. Ello únicamente es posible reflexionando sobre el sentido originario del dogma de la necesidad salvífica de la Iglesia. El axioma: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», no debe ser entendido como respuesta a la pregunta: «¿Quién está salvado?», sino que más bien pretende contestar a la pregunta: «¿A quién se le ha encargado desempeñar el ministerio de la salvación?»[12]. Se trata de una aseveración sobre el medio objetivo de la salvación, no sobre el estatus subjetivo de salvados o no salvados de seres humanos concretos dentro o fuera de la Iglesia. Así entendida, la frase: «Fuera de la Iglesia no hay salvación», no es un mensaje amenazador ni una condena para los seres humanos que están fuera de la Iglesia, sino una buena nueva para todos aquellos a los que se les anuncia el Evangelio o para quienes ya pertenecen a la Iglesia. Ciertamente deben sentirse agradecidos por haber encontrado en medio del diluvio del tiempo el arca de la salvación. Mediante el agua del bautismo han recibido la vida nueva; además, pueden alimentarse del pan de la vida eterna. Pero no deben entenderse equivocadamente a sí mismos como privilegiados pretendientes a la salvación; antes al contrario, han de concebirse como testigos comprometidos –o sea, sujetos a un servicio y un deber– de la salvación para todos los demás. En la medida en que en la fe se colocan conscientemente bajo la cruz de Jesús, la única salvadora, también son llamados en el seguimiento de Jesús al servicio vicario a favor de todos.

Con la designación de la Iglesia como *communio* en la salvación no se retira, por consiguiente, nada de la designación de la Iglesia como *missio* para la salvación del mundo entero que hemos desarrollado en el primer apartado de este capítulo. Al revés,

este enunciado es considerablemente ahondado. Se afirma que la Iglesia no solo es un signo e instrumento exterior de la salvación, sino más bien un signo colmado de realidad[13]. Es (en el lenguaje de la sacramentología escolástica) *res et sacramentum* y (en el lenguaje del último concilio) «el reino de Cristo ya presente en el misterio» (LG 3), así como también «simiente y principio de este reino en la tierra» (LG 5) y, en este sentido, «*universale salutis sacramentum*» [«sacramento universal de la salvación»] (LG 48; AG 1).

III. La Iglesia como *communicatio:* la interrelación de la Iglesia y el mundo

La tensión entre la universalidad de la misión de la Iglesia y la particularidad de su propia realidad se ha agudizado considerablemente en el curso de la Modernidad. Mientras que la Edad Media partía de que hacía tiempo que el mensaje del Evangelio había sido llevado hasta los confines de la tierra y había alcanzado toda la ecúmene, o sea, el entero mundo a la sazón conocido, la incipiente Modernidad, con el descubrimiento de las partes del globo terráqueo hasta entonces ignotas –América, Asia, África y Australia– y sus culturas ancestrales, transformó por completo la antigua imagen del mundo y de la Iglesia. A esto se ha añadido en nuestra época la conciencia, alcanzada mediante recientes conocimientos demográficos y de estadística eclesial, de la desproporción entre el crecimiento de la humanidad y el crecimiento del cristianismo. Por último, la Iglesia tuvo que vivir en el ámbito del Viejo Mundo, en los hasta entonces más o menos cristianizados países de Europa, la experiencia de un progresivo proceso de secularización. En el curso de este proceso surgió un ambiente en parte hostil hacia el cristianismo y la Iglesia, que para numerosas personas resultó tan determinante que les cerró o al menos dificultó en gran medida el acceso a un verdadero encuentro con el Evangelio. Todos estos factores hicieron considerablemente más acuciante la pregunta por la salvación de quienes sin culpa personal y, por tanto, de manera insuperable viven en desconocimiento del Evangelio. Así, también fue necesario replantear la pregunta por la relevancia y la necesidad salvíficas de la Iglesia.

En la nueva situación, la respuesta que hasta entonces se daba a esta pregunta –a saber, que era suficiente un *votum* o incluso un *desiderium* inconsciente de la verdadera Iglesia– se tornó, por diversas razones, cada vez más problemática. La doctrina del *votum baptismi* fue desarrollada originariamente por diversos padres de la Iglesia pensando en los catecúmenos que morían antes de ser bautizados. En tal contexto resulta muy convincente. En cambio, al extenderse a personas que nunca habían entrado realmente en contacto con el Evangelio, fue necesario convertir el *votum expreso* y deliberado en un *desiderium* inconsciente y tan solo implícito. Este fue explicado de manera más o menos especulativa y no podía por menos de operar ficticiamente. En muchos casos hubo que suponer un *antivotum* respecto del Evangelio y de la Iglesia.

Pues ¿se puede contar a todos los no cristianos y no católicos como miembros de la Iglesia en contra de su conocimiento y en parte en contra de su voluntad? ¿No debería más bien la Iglesia tomarse en serio que no es sino una pequeña grey inmersa en un ancho mundo que a menudo ni siquiera la tiene en cuenta o incluso siente animadversión contra ella?

A esto se añade que tal *votum ac desiderium* se corporeiza de algún modo y, por regla general, se manifiesta en alguna forma de praxis religiosa. Esta adoptará comúnmente la figura de una religión no cristiana, pero también puede expresarse en una u otra forma de humanismo secular, en tanto en cuanto tales humanismos se orientan a valores absolutos como la libertad, la justicia o la dignidad humana. Estos humanismos son en gran medida secularizaciones del cristianismo; en ellos pervive de maneras diversas la herencia originariamente cristiana, que en esta forma secularizada tiene en la actualidad –piénsese, por ejemplo, en la idea de los derechos humanos– una amplia difusión. A la inversa, algunas religiones no cristianas, en reacción a la misión cristiana e influidas por ella, han descubierto entretanto su propia universalidad; hoy llevan a cabo notables esfuerzos misioneros fuera del ámbito cultural que hasta ahora les era propio. Así, la Iglesia no solo se encuentra en la actualidad frente a un amplio mundo no cristiano. Debe constatar también que este mundo no cristiano se ha apropiado en forma secularizada de numerosos valores originariamente cristianos, a menudo incluso los más atrayentes. También el mundo no cristiano está cristianamente impregnado en múltiples sentidos, aunque en gran medida se cierre al cristianismo eclesial.

Una vez que quedó patente que esta nueva situación no se puede afrontar teológicamente solo por medio de un *votum ac desiderium*, el concilio Vaticano II se esforzó por ofrecer una respuesta más profunda (cf. LG 16; AG 3, 7)[14]. Se reflexionó de nuevo y con mayor hondura sobre el designio salvífico universal de Dios (cf. 1 Tim 2,4). Ese designio se relacionó con la doble afirmación bíblica de que Dios ha creado la realidad toda para Cristo y en Cristo (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,16) y de que en Jesucristo llama a todos los seres humanos a la salvación (cf. Ef 1,4ss). De ahí resultó lo siguiente: si los no cristianos buscan de diversos modos en sombras e imágenes al Dios invisible –que no está lejos de ellos, porque todos vivimos, nos movemos y existimos en él (cf. Hch 17,27s)– y cumplen la voluntad de Dios tal como la reconocen en la voz de su conciencia (cf. Rom 2,14s), entonces no solo se encuentran con el Dios Creador, sino también con el Dios uno, que desde toda la eternidad es el Creador y Redentor de todos los seres humanos y que en Jesucristo ha reconciliado consigo al mundo entero de manera objetiva (cf. 2 Cor 5,19). Por consiguiente, considerando las cosas en concreto, no existe ninguna realidad puramente natural. Más bien, Jesucristo es, como ya lo expuso Tomás de Aquino, la cabeza de toda la humanidad[15]. De ahí se sigue que no existe solo una ordenación subjetiva, puramente interior, al Evangelio y a la Iglesia en virtud de un *votum ac desiderium*. Más bien, este *votum* subjetivo solamente tiene relevancia y fuerza porque existe también una orientación objetiva de la realidad toda a Jesucristo en virtud

de un *votum divinum*, que todo lo determina y al que la actitud subjetiva del ser humano puede abrirse, aunque también puede cerrarse.

Para expresar esto, el concilio recurre a la doctrina patrística de la *praeparatio evangelica* (cf. LG 16; cf. AG 2, 6 y 11). Con ello quiere decir que también fuera del ámbito del Evangelio predicado y creído se ofrece de modo objetivo gracia salvífica. La respuesta del concilio a la pregunta por la salvación de los no evangelizados no se produce, pues, a través de una ampliación y dilatación del concepto de Iglesia, o sea, a través de la afirmación de una Iglesia invisible entre los paganos, que no pertenecen al cuerpo de la Iglesia, pero sí a su alma; la respuesta tiene lugar más bien a través de una nueva determinación del concepto de mundo. Para el concilio, el mundo no es una realidad teológicamente neutral; no es mera realidad creada. Es un mundo que Dios orienta hacia Jesucristo como a su fin y que, por tanto, está cualificado de modo ontológicamente objetivo por Jesucristo, impregnado, como si dijéramos, de la voluntad salvífica de Dios. Pero también es un mundo que se cierra a esta orientación; se trata, pues, de un mundo cualificado asimismo por el pecado, o hablando bíblicamente: «este mundo» (cf. Jn 8,23 y *passim*), un mundo que va por mal camino (cf. 1 Jn 5,19). La decisión sobre si el ser humano se adhiere a la dinámica objetiva de la voluntad salvífica de Dios o a la dinámica de bendición de «este mundo» corresponde a su corazón. Esa es la razón por la que el concilio, lejos de rechazar o suprimir la doctrina del votum ac desiderium, la integra en una concepción más abarcadora (cf. LG 16; AG 7)[16].

En consecuencia, la Constitución conciliar sobre la Iglesia afirma con claridad que el mundo está objetivamente ordenado a Cristo en virtud del universal designio salvífico de Dios, que también a los no cristianos se les ofrece la posibilidad de salvación. Pero no dice nada sobre el cómo de tal ordenación; calla sobre cómo la gracia de Jesucristo llega a los hombres que no se han encontrado de modo existencial con el mensaje del Evangelio. En este punto, el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia va un paso más allá y sugiere a manera de esbozo una solución pneumatológica para esta difícil cuestión. Recuerda que el Espíritu Santo actuaba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado; y enlazando con diversos relatos de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 10,44ss; 11,15; 15,8) afirma además que en ocasiones el Espíritu Santo precede incluso de modo visible a la actividad apostólica (cf. AG 4). En este sentido habla de una oculta presencia de Dios entre los gentiles (cf. AG 9) y de las semillas del Verbo, que la misión debe descubrir con alegría y respeto (cf. AG 11).

Con posterioridad al concilio, la teología ha desarrollado este enfoque pneumatológico[17]. Puede llamar la atención sobre el hecho de que el Espíritu Santo es el Espíritu de Jesucristo (cf. Rom 8,9; véase además 2 Cor 3,17; Gál 4,6) y, en cuanto tal, prolonga la obra de Jesucristo en la Iglesia; no quita nada por propia iniciativa, sino que recuerda la palabra y la obra de Jesucristo, conduciendo así a todos a la verdad (cf. Jn 14,26; 15,26; 16,13s). Pero, por otra parte, también es una persona divina relativamente (o mejor: relacionalmente) autónoma: es soberanamente libre, no se puede disponer de él y sopla donde quiere (cf. Jn 3,8). No se deja encerrar en muros de iglesia

ni administrar institucionalmente. La acción del Espíritu no solo sigue a la acción de Jesucristo, a fin de darle repercusión universal, sino que también la precede, allanándole el camino. Según el testimonio tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, el Espíritu actúa en la creación entera, con miras a conducirla a la libertad de los hijos e hijas de Dios (cf. Rom 8,20s). No solo es el *Redemptor Spiritus*, sino también el *Creator Spiritus*, que colma con su gracia los corazones que ha creado (imple superna gratia, quae tu creasti pectora). Al igual que cabe hablar de las semillas del Verbo (*lógoi spermatikoí*), también se puede hablar de los gérmenes del Espíritu (*pneumátika spérmata*). En este sentido existe de hecho una cristología cósmica, tal como la concibió Teilhard de Chardin, así como una indagadora «cristología desde abajo», sobre cuya importancia ha insistido con fuerza Karl Rahner.

Por consiguiente, tan pronto como uno se libera de una constreñida perspectiva cristomonista como la que ha determinado en gran medida la tradición occidental y se abre a una más abarcadora visión trinitario-pneumatológica, se transforma también la relación entre la Iglesia y el mundo. Ahora existe un doble movimiento y una doble tarea de la Iglesia, que no pueden ser limpiamente discernidas hasta el final de los tiempos. Por una parte, la Iglesia debe salir de sí hacia las naciones, para llevarles en el Espíritu Santo la buena nueva de Jesucristo. Y debe hacerlo de modo tal que las personas de otros pueblos y culturas puedan entender de verdad el Evangelio y aceptarlo interiormente. Semejante inculturación presupone, sin embargo, un movimiento en dirección contraria. La Iglesia debe descubrir las semillas del Espíritu (pneumátika spérmata) que existen en estas naciones y culturas, debe introducir la plenitud del mundo entero en el pueblo de Dios (cf. LG 17). Así, la Iglesia no solo da, sino que también recibe. La realización concreta de su propia plenitud y de su catolicidad solo la alcanzará cuando haya acogido en sí las riquezas de todos los pueblos, fundiéndolas en su propia vida (cf. AG 11, 15 y *passim*)[18].

En este lugar convergen todos los asuntos difíciles de la teología actual: la cuestión de los puntos de enganche y, por ende, la cuestión básica de la teología fundamental, así como la pregunta dogmática por la relación entre naturaleza y gracia, las preguntas sobre la inculturación y la reinterpretación del dogma, la cuestión del pluralismo teológico, la pregunta por la relevancia salvífica de las religiones no cristianas[19], etc. Es de todo punto imposible abordar en el presente contexto estos complicados problemas. Debemos concentrarnos en nuestro tema y contentarnos con tratar sintéticamente el papel soteriológico de la Iglesia dentro de esta interrelación.

El Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia describe este papel desarrollando LG 17: «Todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado» (AG 9). De esta afirmación se deriva una triple relación: 1. La Iglesia asume positivamente todo cuanto es «verdadero, noble, justo, puro, amable y loable, de toda virtud y todo valor» (Flp 4,8). 2. Lo purifica y aquilata, lo bautiza, en cierto modo; toda inculturación pasa por el camino de la

conversión. 3. La Iglesia eleva lo que encuentra en las culturas por encima de sí mismo y lo consuma conduciéndolo a su plenitud escatológica, en la que Dios será «todo en todo» (cf. 1 Cor 15,28). Con estas tres funciones, la Iglesia presta, como muestra la *Gaudium et Spes*, una contribución a la cultura, a la realización de la justicia, la libertad y la paz en el mundo, en una palabra, a la construcción de un mundo humano y fraternal[20].

Como cristiano, sin embargo, no debe uno entregarse a ilusiones ni ensoñaciones utópicas. Ni el movimiento de la Iglesia hacia el mundo ni el movimiento del mundo hacia la Iglesia encontrarán nunca intrahistóricamente una síntesis armónica. Ni la Iglesia será nunca subsumida en un mundo cristianamente transformado ni el mundo se agotará nunca por completo en la Iglesia. Intrahistóricamente ambos movimientos seguirán siendo siempre fragmentarios; más aún, la interrelación se convertirá con mucha frecuencia en una relación de antagonismo. Según el Nuevo Testamento, la resistencia del mundo contra lo cristiano incluso crecerá y la persecución se intensificará hasta llegar al martirio. Con énfasis predice Jesús a sus discípulos evangelizadores este destino (cf. Mc 13,9-13 par; Jn 15,20–16,4), que es el suyo propio. A menudo hasta son los gérmenes de lo cristiano en el mundo los que con más vehemencia se cierran a lo explícitamente cristiano. El carácter concreto del *lógos sàrx egéneto* (cf. Jn 1,14) y la necedad de la predicación sobre la cruz (cf. 1 Cor 1,1.23) serán sin cesar nuevo motivo de escándalo. La Iglesia no puede ni debe eludir este escándalo. La concepción de un ecumenismo espiritual más allá de las Iglesias y religiones concretas brota más del concepto abstracto del Dios de Plotino que del Dios de la historia del que da testimonio la Biblia.

Así pues, que «Dios [sea] todo en todo» es una esperanza escatológica, no una utopía histórica. No se puede realizar ni de forma integrista a través de la eclesialización del mundo ni de forma secularista a través de la mundanización de la Iglesia. En este mundo, la Iglesia no puede ser sino sacramento, signo que remite a una esperanza mayor.

IV. Unidad y dualidad de la realidad salvífica y la realidad secular

La constatación de que, a pesar de la unidad del plan salvífico de Dios, dentro de la historia sigue existiendo una no eliminable dualidad de Iglesia y mundo nos lleva a un último punto, muy debatido en la actualidad. Se plantea, para concluir, la pregunta de qué relación guarda la función soteriológica de la Iglesia con las tareas seculares de los cristianos en la cultura, la ciencia, la economía, la política, etc. Se trata, por consiguiente, de la unidad y la diferencia entre la realidad salvífica y la realidad secular.

La Edad Media, como es sabido[21], derivó de la visión unitaria de la realidad del Nuevo Testamento, según la cual todo se encuentra ordenado a Jesucristo, una visión unitaria de la Iglesia y el mundo, en la que la Iglesia y el mundo constituyen un único

orden. En este marco, la Iglesia reclamaba para sí una *potestas directa in temporalibus*; no quedaba espacio alguno para una relativa autonomía del ámbito secular. Con el Renacimiento y el humanismo principió la transformación que luego se impuso con mayor radicalidad en la Reforma y la Ilustración. Frente a la sacralización medieval del mundo se inició el proceso de secularización y profanización característico de la cultura moderna. Para no verse incorporada a este proceso de secularización ni ser absorbida por el Estado absolutista moderno, la Iglesia se entendió a sí misma como autónoma *societas perfecta*. Así, su servicio salvífico sobrenatural fue distinguido con nitidez de las tareas naturales del Estado, de la cultura, de la economía, etc. La naturaleza y la gracia devinieron en la teología de la época dos órdenes concretamente discernibles. Ello hizo que la Iglesia perdiera en gran medida su dinámica y presencia encarnatoria. Se quedó sin lugar en el mundo moderno; perdió, por así decir, el suelo bajo sus pies.

La renovación teológica y pastoral que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XX se dirigió contra este dualismo de naturaleza y gracia, de mandato salvífico y mandato secular. Por supuesto, ni podía ni quería regresar al monismo medieval. Más bien se reflexionó sobre la dualidad, que aflora ya en el dicho de Jesús sobre la moneda del tributo (cf. Mc 12,17 par). Así devino determinante la fórmula cristológica del concilio de Calcedonia (451): dos naturalezas «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 302). Ya el papa Gelasio I (finales del siglo V) la aplicó de modo análogo, por lo que concierne al contenido, a la relación entre el poder eclesial y el poder secular[22].

El concilio Vaticano II hace suya esta visión. Renueva la visión bíblica universal de su misión. Ve a la realidad toda ordenada a Jesucristo en el marco del único plan salvífico de Dios. Él es «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana» (GS 10); el punto de convergencia «hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización» (GS 45). «El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época... No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra» (GS 43). Pero dentro de este único plan salvífico de Dios, que todo lo abarca y que está cristológicamente centrado, el concilio reconoce una legítima autonomía de las realidades terrenas, según la cual estas «están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado» (GS 36; cf. GS 41 y 56; AA 1 y 7).

En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), el papa Pablo VI caracteriza el cisma entre la Iglesia y la cultura moderna como el verdadero drama de nuestra época (cf. EN 20). A este funesto distanciamiento le contrapone la concepción de una liberación integral. Tal concepción parte de la prioridad y la autonomía del mandato espiritual de la Iglesia y, en consecuencia, de la relativa autonomía del mundo; pero al mismo tiempo reconoce que la misión espiritual de la Iglesia, o sea, su función soteriológica está íntimamente entrelazada con el despliegue, el desarrollo y la liberación humanos. El papa aduce tres razones para ello: 1. Una razón antropológica: el hombre, al que se dirige la evangelización, no es un ser abstracto, sino que está sometido a

condiciones sociales y económicas. 2. Un argumento teológico: el plan de la creación y el plan de la redención no pueden ser separados. 3. Un argumento bíblico: la nueva ley del amor al prójimo debe traducirse y acreditarse también en la exigencia de justicia y desarrollo del ser humano (cf. EN 39). El sínodo extraordinario de los obispos de 1985 asumió estas consideraciones y habló de una dualidad de órdenes, que no dualismo (cf. *Relatio finalis* II D 6).

Para comprender con mayor profundidad esta unidad en la diversidad y esta diversidad en la unidad, debemos recurrir a la definición fundamental que la fe cristiana ofrece de la relación de Dios y el mundo. El Dios de la Biblia no es sin más la numinosa dimensión profunda y la misteriosa esencia del mundo; ni Dios es una parte del mundo ni el mundo una parte de Dios, por así decir, su atrio o su prolongación. Dios es el Dios santo y trascendente; por su realidad y su esencia, es distinto del mundo e inefablemente más sublime (cf. DH 3001). Por otra parte, el mundo no puede ser una realidad junto a Dios, ni Dios puede ser sencillamente una realidad situada más allá del mundo. Semejante dualismo anularía la divinidad de Dios, convirtiendo a este en una magnitud finita; en tal caso, Dios estaría limitado por el mundo. Lo que Dios es no sería mundo, y lo que es mundo no sería Dios. De ese modo, el mundo sería estilizado como realidad antidivina. En realidad, el mundo es, sin embargo, dependiente de Dios por entero y bajo todos los aspectos, tanto en su existencia (*Dasein*) como en su esencia (*Sosein*). Si se piensa el concepto de Dios hasta el final, entonces el mundo no puede ser concebido sino como partícipe de la realidad infinita –o sea, que todo lo abarca y todo lo envuelve– de Dios, de suerte que Dios guarda con el mundo una relación más íntima que la que este tiene consigo mismo. Por consiguiente, mientras que Dios es el ser mismo (*ipsum esse subsistens*), el mundo únicamente tiene ser bajo el modo de la participación. Así, a pesar de la relación ontológica intrínseca que los une, entre Dios y el mundo existe al mismo tiempo una diferencia ontológica siempre mayor, infinita. A esta relación de semejanza y desemejanza le da la teología el nombre de «analogía» (cf. DH 806).

Puesto que la salvación que la Iglesia tiene que testimoniar y comunicar al mundo no es en último término un don salvífico creado cualquiera, sino Dios mismo y la más íntima comunión con él, por principio no existe ninguna esfera de la realidad que sea extraterritorial respecto de la Iglesia. No existe ningún ámbito de realidad que no sea también un ámbito de la Iglesia. El arca Iglesia no es un castillo cerrado a cal y canto con intención defensiva; antes bien, sus ventanas y sus puertas están abiertas en medio del diluvio del mundo. En este sentido, la Iglesia no es una societas perfecta autosuficiente; es Iglesia en el mundo y para el mundo. Dicho con mayor precisión: está referida a todas las esferas de la realidad en tanto en cuanto estas se hallan referidas a Dios como su fundamento y meta. Por tanto, la Iglesia es competente respecto de todos los ámbitos de la realidad en la medida en que se aborda la dimensión teológica y moral de estos. De ahí se sigue al mismo tiempo que la Iglesia debe liberar bajo todos los demás aspectos los diversos ámbitos del mundo a su propia autonomía secular. No posee mandato alguno ni competencia alguna para la solución de concretas cuestiones científicas, culturales,

económicas, políticas, técnicas, etc. Incluso debe resistirse al permanente peligro de la idolatría –esto es, la absolutización e ideologización– de esferas aisladas del mundo, ya sea el poder estatal, la propiedad, el prestigio o cualquier otra. Anunciando el primer mandamiento, desempeña una función crítico-liberadora respecto de semejantes pretensiones de absolutez, que esclavizan al ser humano y reprimen su libertad. En la medida en que remite a Dios como fundamento y meta común de la realidad toda, a la Iglesia le corresponde a la vez una función integradora y reconciliadora. De este modo apunta a la unidad de toda la realidad y a la hermandad de todos los seres humanos. Con ello confiere a todos los esfuerzos humanos una meta última y un sentido más profundo. Respetando su autonomía, los integra en el único plan salvífico de Dios; les da luz y fuerza (cf. GS 42s)[23].

Esta relación entre el servicio salvífico y el servicio secular de la Iglesia se puede determinar más allá del monismo y el dualismo en el sentido de la analogía. Esto significa: ni la Biblia ni el Denzinger o cualquier otra recopilación de declaraciones magisteriales de la Iglesia son libros de consulta o recetarios para nuestra acción en el mundo. De las verdades bíblicas o dogmáticas no es posible derivar soluciones intramundanas al paso propio de parada militar de la deducción lógicamente irrefutable. Eso en modo alguno implica que la revelación no tenga nada material que decirnos sobre nuestra acción intramundana. En la historia de la salvación atestiguada en la Sagrada Escritura e interpretada por la tradición eclesial, especialmente en Jesucristo, se nos da una imagen en la que resplandece el aspecto que tienen el mundo redimido y sanado por Dios y el hombre nuevo. En Jesucristo, Dios ha revelado el hombre al hombre (cf. GS 22). Así, la Biblia y la tradición de la Iglesia nos proporcionan –como decimos hoy– modelos que pueden servirnos de orientación, pero que deben ser traducidos a la situación actual[24]. En este sentido, Jesucristo es el *concretum universale*, el imperativo categórico concreto[25].

Con ello ahora, al final ya de nuestras reflexiones, todo lo que al principio parecía complicado deviene muy simple y sencillo. Todo lo dicho puede resumirse en la sencilla frase: el papel soteriológico de la Iglesia consiste en dar testimonio, por medio de la palabra y de los hechos, de Jesucristo como salvación escatológica del mundo y de toda persona, actualizando su obra salvífica en la celebración de los sacramentos. Esta sencilla verdad fue y sigue siendo el motivo sustentador y el criterio decisivo de todos los grandes testigos de la fe cristiana en el pasado y en el presente. Cuando habla del papel soteriológico de la Iglesia, la teología, en el fondo, no es capaz de decir más; tan solo puede deletrear con esfuerzo lo que Pablo le ha dicho y mostrado con el ejemplo de su vida: ser apóstol de Jesucristo llamado por Dios y dar testimonio de Jesucristo al mundo entero.

---

[1]. Al respecto, cf. *missio*n im Neuen Testament, ed. por K. Kertelge (QD 93), Freiburg 1982.

[2]. En nuestros días, esto lo ha puesto de relieve en reiterados intentos sobre todo H. U. von Balthasar, por última vez en *Theologik*, vols. 2 y 3, Einsiedeln 1985, 1987 [trad. esp.: *Teológica*, vols. 2 y 3, Encuentro, Madrid 1997, 1998].

[3]. Al respecto y para lo que sigue, cf. sobre todo H. Schlier, «*Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus*», en *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, vol. 1, Freiburg 19582, 287-298; Id., «Die Kirche als das Geheimnis Christi. – Nach dem Epheserbrief», ibid., 299-307; Id., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957 [trad. esp.: Carta a los Efesios: comentario, Sígueme, Salamanca 1991].

[4]. Cf. Orígenes, *Evangelium nach Johannes V,6,59: kósmos toû kósmon hē ekklēsía,* citado en alemán según la traducción de R. Gögler, Einsiedeln/Zürich 1960, 203.

[5]. Cf. F. Hauck, «*koinōnía*», en ThWNT 3 (1938), 789-810, espec. 804-809. Referencias bibliográficas adicionales pueden encontrarse en W. Kasper, «*La Iglesia como communio*», reimpreso en el presente volumen, 405-425.

[6]. Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln 1969.

[7]. Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 504-547.

[8]. Cf. Orígenes, *In Jesu Nave III*,5 (GCS Origenes' Werke 7, 306s).

[9]. Cf. Cipriano, *De catholica ecclesia unitate* 6 (CSEL 3, 1, 214s).

[10]. Para lo que sigue, cf. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie,* Düsseldorf 1969, 339-361 [trad. esp.: El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una eclesiología, Herder, Barcelona 2005].

[11]. Cf. Fulgencio, *De Fide, ad Petrum* 38, 79 (PL 65, 704 A) y 39, 80 (ibid. 704 B).

[12]. Así Y. Congar, *Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimension des Heils,* Essen 1961, 112s [trad. esp. del orig. francés: Verdad y dimensiones de la salvación: el mundo entero es mi parroquia, PPC, Madrid 2002].

[13]. Cf. W. Kasper, «La Iglesia como sacramento universal de la salvación», reimpreso en el presente volumen, pp. 306-327.

[14]. Cf. el informativo comentario de A. Grillmeier en LThK2 12 (1966), 194-209.

[15]. Cf. Tomás de Aquino, S. th. III q. 8 A. Al respecto, Cf. M. Seckler, «*Das Haupt aller Menschen», en Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung,* Freiburg 1988, 26-39. En este contexto también es importante el axioma patrístico de la ecclesia ab Abel. Cf. Y. Congar, «*Ecclesia ab Abel», en Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS K. Adam), ed. por M. Reding, Düsseldorf 1952, 79-108.

[16]. Esta exposición y su fundamentación tienen múltiples puntos de contacto, por lo que al contenido se refiere, con la muy discutida teoría de K. Rahner sobre los cristianos anónimos. Originariamente, K. Rahner desarrolló esta teoría partiendo asimismo del designio salvífico universal de Dios en Jesucristo y, por ende, en conexión con y sobre la base del conjunto del orden salvífico cristiano; también más tarde, frente a los malentendidos, insistió en esta conexión. Sin embargo, en su caso esta teoría también se independiza en ocasiones; cuando esto ocurre, se convierte en palanca para sacar de quicio el orden salvífico concreto y diluir el cristianismo en un humanismo religioso genérico. Aunque esta no era en modo alguno la intención de Rahner, la desafortunada expresión «cristianos anónimos» ha dado pie sin cesar a tal malentendido. El nombre «cristiano» es, desde su origen en Hch 11,26, una denominación pública y presupone la profesión pública de fe en Jesucristo; le es inherente, por tanto, una marcada aversión a la anonimidad. La problemática que se plantea en el desarrollo de esta teoría está relacionada en último término con el enfoque teológico-trascendental de Rahner. Para eludir posibles estrechamientos, aquí adoptamos un enfoque pneumatológico objetivo y acentuamos la libertad subjetiva de abrirse o cerrarse al orden salvífico objetivo con mayor claridad y fuerza de lo que es perceptible en el caso de Rahner.

[17]. Para lo que sigue, cf. sobre todo H. U. von Balthasar, *Theologik*, vol. 3, op. cit., 234-244.

[18]. Al respecto, cf. el abundante material patrístico que presenta H. de Lubac, Glauben aus der Liebe (Catholicisme), Einsiedeln 19702, 248ss [trad. esp. del orig. francés: Catolicismo. Aspectos sociales del dogma, Encuentro, Madrid 1998].

[19]. En el presente contexto no podemos ocuparnos de la compleja cuestión de la relevancia salvífica de las religiones no cristianas. Sin embargo, sobre la base de lo dicho debería haber quedado claro que, desde un punto de vista teológico, el reconocimiento de la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia no significa que el cristianismo –o la Iglesia– sea una religión más o, lo que es lo mismo, que existan diversos caminos de salvación y que el cristianismo incluso no sea más que el camino de salvación extraordinario, mientras que las demás religiones constituyen el camino de salvación habitual. Teológicamente, la pregunta por la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia solo puede ser abordada desde un punto de vista interior a la propia Iglesia y respondida sobre la base de un orden salvífico universal establecido por Dios en Jesucristo, dentro del cual a la Iglesia le corresponde una misión específica para la salvación de todos. Para la cuestión en sí, cf. W. Kasper, «Das Christentum im Gespräch mit den Religionen», en A. Bsteh (ed.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Beiträge zur Religionstheologie 5), Mödling 1987, 105-130.

[20]. Para esta triple relación, cf. W. Kasper, «Christologie und Anthropologie», en *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 194-216 [trad. esp.: Teología e Iglesia, Herder, Barcelona 1989].

[21]. Para lo que sigue, cf. A. Auer, «*Kirche und Welt*», en *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, ed. por F. Holböck y Th. Sartory, vol. 2, Salzburg 1962, 479-570 [trad. esp.: *El misterio de la Iglesia: fundamentos para una eclesiología*, vol. 2, Herder, Barcelona 1966].

[22]. Cf. H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961, 262-265 [trad. esp.: *Iglesia y Estado en el cristianismo primitivo*, Valencia, EDICEP 2004].

[23]. En la medida en que ya no está en condiciones de darse a sí mismo una fundamentación última y depende, por consiguiente, de instancias de legitimación diferentes de él, tampoco el moderno Estado secularizado puede ser abordado ya como una societas perfecta autosuficiente.

[24]. Cf. H. Schürmann, «*Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Weisungen*», en J. Ratzinger (ed.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 9-39 [trad. esp.: «El problema acerca da la obligatoriedad de las valoraciones y prescripciones neotestamentarias», en J. Ratzinger et al., *Principios de moral cristiana: compendio*, EDICEP, Valencia 1999, 11-42].

[25]. Cf. H. U. von Balthasar, «*Neuere Sätze zur christlichen Ethik», ibid.*, 71s [trad. esp.: «*Nueve puntos sobre la ética cristiana», ibid.*, 71-98].

Capítulo 14.
¿Para qué todavía la misión?

I. La escatología como horizonte de la misionología

Uno de los problemas más difíciles no solo para los actuales teólogos de la misión, sino aún en mayor medida para el misionero práctico, parece radicar en que ya no se tienen claros el motivo ni el sentido del trabajo misionero. El motivo de la salvación de las almas dejó de ser sostenible, al menos en su forma inmediata e ingenua, en el momento en que el Vaticano II afirmó como doctrina expresa de la Iglesia lo que la Primera carta a Timoteo viene diciendo en realidad desde siempre, a saber, que Dios quiere la salvación de todos los hombres. Pero si Dios quiere la salvación de todos los hombres, entonces eso significa que la voluntad divina nunca puede permanecer vacía e ineficaz; que, por tanto, Dios quiere la salvación de todos los seres humanos de un modo eficaz y que, en consecuencia, toda persona debe poseer una posibilidad real de salvación. Pero entonces, ¿para qué llevar a cabo todavía la misión, si el pagano eventualmente puede ser un «cristiano anónimo»?

Como es sabido, otra corriente de la teología de la misión, muy influyente hasta hoy, ha intentado fundamentar la misión no tanto desde la salvación individual de la persona, sino desde la idea de la *plantatio ecclesiae*, desde la expansión y la nueva fundación de Iglesias. También con esta concepción, a no ser que se la sitúe en un marco más amplio, se tropieza enseguida con dificultades teológicas. Tales dificultades comienzan en el plano de la teología ecuménica. El Vaticano II afirma expresamente que también las comunidades eclesiales no católicas pueden ser denominadas Iglesias en sentido teológico y que, por tanto, les corresponde una verdadera función salvífica. Sobre la importancia estratégico-misionera de esta afirmación habría que reflexionar aún expresamente. Pero las dificultades se tornan aún mayores si se tiene presente que la Iglesia y, por ende, su expansión no poseen en realidad sentido en sí mismas. La Iglesia es una realidad con carácter de signo; su esencia es el servicio. Esto significa que la Iglesia no existe en aras de sí misma ni puede ser afirmada y extendida por su propio interés. Pero ¿cuál es la meta de esta Iglesia si la respuesta a esta pregunta no puede rezar sencillamente: la salvación de sus miembros?

Así pues, nos encontramos ineluctablemente ante la tarea de preguntar de modo nuevo por el fundamento y la meta, por el horizonte dentro del cual –y solo dentro del cual– son posibles la teología de la misión y el trabajo misionero práctico. Como horizonte abarcador no solo de la teología de la misión, sino de la teología en general se ha perfilado con creciente claridad en los últimos años el mensaje escatológico del Antiguo y el Nuevo Testamento. Aproximadamente desde finales del siglo XIX y

principios del XX, en la teología protestante desde J. Weiß y A. Schweitzer, se ha descubierto que la escatología, lejos de ser un tratado regional que malamente subsiste al final de las dogmáticas, es el horizonte global de la teología en general y constituye lo auténticamente específico del mensaje cristiano de salvación en comparación con las demás religiones. La «distinción de lo cristiano» debe llevarse a cabo sobre el suelo de la escatología cristiana.

Si tomamos la escatología en este sentido abarcador, entonces por éschata no entendemos tan solo las llamadas postrimerías o, traduciendo a la letra la expresión griega, las «cosas últimas». No se trata de «cosas», o sea, de realidades objetivamente cognoscibles, ni de cosas «últimas». El *éschaton*, lo último y, por tanto, también lo primero, es –para la Escritura– Dios mismo. La esperanza del Antiguo Testamento consiste sencillamente en que Dios sea nuestro Dios y nosotros seamos su pueblo. El «día de Yahvé», que ocupa el centro de la promesa veterotestamentaria, es la revelación de la gloria (*Herrlichkeit*), o sea, el señorío (*Herrsein*) de Dios sobre el mundo y la historia enteros. Pero porque la historia pertenece a Dios, también le pertenece el futuro. Al final él será «todo en todo». La fe bíblica en Dios se revela por sí misma como «cargada de futuro». Nuestro futuro no es sino el reinado de Dios. Ese reinado es el *éschaton*, que, sin embargo, no se encuentra solo al final, sino que irrumpe ya, cualifica el presente y plantea un desafío a los seres humanos. Las afirmaciones escatológicas no son, pues, especulaciones sobre un futuro aun pendiente en la lejanía, sino sobre un futuro que nos adviene aquí y ahora, determinando el presente. La escatología es un fermento de permanente inquietud, que mantiene a la historia continuamente en vilo y le prohíbe aferrarse satisfecha y auto-complacida al statu quo, al que sin cesar abre a nuevas metas y a un futuro cada vez mayor. No en vano con el mensaje escatológico del Antiguo y el Nuevo Testamento se hallan estrechamente vinculadas las categorías de éxodo, *metánoia* (conversión) y esperanza.

Aquí no podemos más que apuntar estos aspectos, sin fundamentarlos en detalle ni desarrollarlos ni salvaguardarlos de todo posible malentendido, ya sea de derechas, ya de izquierdas. Debemos pasar de inmediato a nuestro tema en sentido estricto y preguntarnos hasta qué punto el bíblico horizonte escatológico de la promesa brinda una adecuada fundamentación de la misión.

Como es sabido, ni en el Antiguo Testamento ni en el Jesús histórico se encuentra nada de lo que hoy llamamos misión. La misión es un fenómeno pospascual. Sin embargo, esta afirmación no se debe entender sin más como una indicación negativa. Su intención es más bien llamarnos la atención sobre el hecho de que la misión no constituye una realidad originaria, sino derivada; tiene su raíz en una verdad fundamental de fe, la única que la hace comprensible.

Que el Antiguo Testamento no conozca la idea de misión no significa que se obstine en un primitivo particularismo salvífico nacional. Israel, cuando estuvo a la altura de su visión teológica, siempre entendió su existencia como servicio vicario. Ya con motivo de

la vocación de Abrahán se afirma que en él serán bendecidos todos los pueblos de la tierra. El llamamiento del individuo para ser patriarca del pueblo posee simultáneamente relevancia salvífica para todas las naciones. La elección particular tuvo desde el principio una tendencia universal. Pero este universalismo salvífico nunca llevó como consecuencia a una actividad misionera de Israel; en el Antiguo Testamento no existe ningún intento activo de lograr la conversión de los gentiles. Según el Antiguo Testamento, la salvación de las naciones es una acción propia de Dios que se espera para el final. La epifanía de Dios al final de los tiempos hará que los gentiles sean atraídos por la gloria de Dios y se vuelvan hacia Jerusalén. Las naciones serán congregadas e incorporadas al pueblo de Dios. El movimiento, por consiguiente, no es centrífugo, sino centrípeto. El pueblo de Dios no envía a sus mensajeros con el fin de convertir y enriquecer a las naciones, sino que estas afluyen hacia él y traen sus dones para enriquecer a Israel con ellos.

Este motivo de la peregrinación de las naciones, que se encuentra sobre todo en Isaías, Miqueas y Zacarías, se recorta asimismo sobre el trasfondo de la esperanza escatológica global del Antiguo Testamento. La distinción entre una acción de Dios intrahistórica y otra al final de la historia es extraña al profetismo clásico; no aparece hasta la apocalíptica. La expectativa genuinamente escatológica del Antiguo Testamento no se dirige a un reino de Dios ultramundano, sino a un reino intramundano de paz, justicia e integridad de toda criatura. «De las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, ya no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,4). «Su glorioso principado y la paz no tendrán fin, en el trono de David y en su reino; se mantendrá y consolidará con la justicia y el derecho...» (9,6). Estos pasajes, que aún podrían multiplicarse con facilidad, muestran el trasfondo de la esperanza universal de salvación. La esperanza no concierne a un reino ultramundano, sobrenatural; no se refiere a una realidad puramente espiritual. Semejante supernaturalismo y espiritualismo es del todo extraño a Israel. La salvación universal de todas las naciones consiste en un reino universal de paz y justicia.

En especial J. Jeremias y, más recientemente, F. Hahn han puesto de relieve que al principio la postura de Jesús en lo relativo al problema de la misión no desborda fundamentalmente este horizonte veterotestamentario. Durante su vida terrena, Jesús nunca misionó fuera del judaísmo ni envío nunca a sus discípulos más allá de las fronteras de Palestina. Sí que conocía, en cambio, la idea de la peregrinación de las naciones hacia el monte Sión (cf. Mt 8,11s). En él hay, sin embargo, algo nuevo. Jesús sabía que él mismo era el comienzo de ese acontecimiento escatológico. El fenómeno inesperado de encontrar fe entre los gentiles mientras que su propio pueblo se la negaba fue para él, evidentemente, un signo de que los éschata ya habían empezado (cf. Mt 8,5-10; Lc 7,1-9; Mc 7,24-30; Jn 4,46-53). Todavía el Evangelio de Juan ve en la subida de unos griegos a Jerusalén el inicio de la hora escatológica (cf. Jn 12,20ss). Es entonces cuando, a la vista de la llegada de Jesús y del reinado de Dios que en ella se revela, las naciones comienzan a congregarse. Ciertamente, al principio se reúnen en ausencia de fe.

La muerte de Jesús, vista desde una perspectiva historiográfica, no fue sino el resultado de un sofisticado concierto entre las autoridades judías y romanas. Pero, desde una perspectiva teológica, la Carta a los Efesios la anuncia como obra de pacificación entre judíos y paganos, mediante la cual es restañada la desgarradura originaria de la humanidad, que simboliza todas las demás divisiones. «Él es nuestra paz, el que de dos hizo uno, derribando con su cuerpo el muro divisorio, la hostilidad... creando así en su persona, de dos una sola y nueva humanidad, haciendo las paces» (Ef 2,14s). Cristo ha unido y reconciliado a las naciones en su cuerpo.

La cruz y la Pascua inauguran una nueva situación. La misión que comienza no tiene otra finalidad que congregar a las naciones a la vista de la inminente hora escatológica. Se trata de la congregación de toda la ecúmene para alabanza de Dios. En las cartas (déutero-)paulinas tardías, en Efesios y Colosenses, la creación entera y la historia de la salvación entera son incluidas en este plan. Se trata de la gran meta de la *anakephalaíōsis* de todo en Cristo (cf. Ef 1,10), de la recapitulación y el restablecimiento del universo entero. El fin de los planes de Dios no es, en consecuencia, la Iglesia, sino –a través de esta– el mundo, la paz y la unión de las naciones en el reconocimiento conjunto del Dios uno. Todo lo dicho hasta ahora se sintetiza en magnífica concentración en el llamado mandato misionero de Mt 28,18ss. De nuevo se trata del discipulado de las naciones: «Id a hacer discípulos entre todos los pueblos...». La fundamentación de este envío universal radica una vez más en el señorío universal de Cristo, su poder en el cielo y en la tierra, o sea, sobre el todo, sobre el universo. La misión no pretende otra cosa que realizar y hacer manifiesta esta posición de dominio universal de Cristo.

La misión sirve –así cabe resumir lo dicho– a la epifanía del reinado de Dios sobre toda la historia: su meta es la congregación de las naciones en la común alabanza de Dios. En el común reconocimiento de Dios, del reinado de Dios tal como ha devenido acontecimiento en Jesús, las naciones vuelven a encontrarse para obrar la paz y la unidad. Permítaseme sintetizar en dos puntos el significado de esta fundamentación escatológica de la misión:

1. *La Iglesia solo es el instrumento, pero no la meta de la misión.* La finalidad de la misión es la unidad escatológica de los pueblos, el fomento de la paz y la justicia entre los hombres y, con ello, la conducción del único mundo a la paz y la libertad. La Iglesia –y esto vale en especial para la Iglesia misionera– se entiende a sí misma, con el Vaticano II, como *signum et sacramentum unitatis* de la humanidad entera. La Iglesia pertenece al plano del signo sacramental, no al plano de la *res sacramenti:* no es la cosa misma de la que se trata. Más bien debe orientarse a esta cosa tanto en su figura concreta como en sus formas de vida y estrategias de misión. Debe estar configurada de manera tal que pueda ser entendida en su existencia concreta como signo de que es posible que seres humanos de diferentes colores de piel, razas y naciones, de diferentes sistemas políticos, sociales y económicos y de diferentes culturas tengan, como dice la Escritura, un solo corazón y una sola mente en las cuestiones decisivas de su existencia y que esta

unanimidad les lleve a una cooperación en los asuntos fundamentales de la existencia humana que propicie una mayor unidad entre todos los hombres.

Semejante comprensión de la tarea misionera podría tener consecuencias muy concretas para el trabajo conjunto de los misioneros y las sociedades misioneras, para el entendimiento entre los misioneros y los sacerdotes nativos, así como entre el clero regular y el secular; podría y debería tener consecuencias sobre todo para la cooperación entre las Iglesias. Es realmente paradójico que en congresos ecuménicos y en comités ecuménicos se hable sin cesar de que el problema de la praxis misionera (no solo la de la Iglesia católica) constituye uno de los mayores obstáculos en el camino hacia una mayor unidad entre las Iglesias. El servicio a la mayor unidad del mundo solo puede resultar creíble si se alcanza la mayor unidad y cooperación posible tanto en la Iglesia como entre las diferentes Iglesias.

2. En cuanto acontecimiento escatológico, *la misión es un proceso histórico.* De un proceso histórico forma parte esencial el elemento no deducible de la libertad, lo imprevisto, lo creadoramente nuevo. La escatología incluye la llamada a la *metánoia*, a la conversión, la disposición al éxodo, la apertura al futuro siempre mayor de Dios. Pero la misión, desde sus comienzos, únicamente resulta posible sobre el principio de la libertad evangélica. Por eso, a través de la misión, si se entiende a sí misma escatológicamente, la Iglesia no solo se expande, sino que más bien nace de nuevo en cada pueblo. No se trata de indoctrinación ni de proselitismo ni de conquista de un nuevo ámbito de reclutamiento, sino de un proceso histórico. Cuando se predica el Evangelio, tiene lugar un proceso que no se puede prever ni planear de antemano. Al principio permanece sin definir de qué modo se congrega en concreto el pueblo de Dios. La misión es un proceso creador (y solo cuando se entiende a sí misma de esta manera, salvaguarda la libertad evangélica, que está en su origen). La ortodoxia eclesial es un presupuesto necesario e indispensable del anuncio misionero, pero no es aún su meta. El Evangelio solo alcanza su meta cuando es anunciado de manera tal que ilumina la situación concreta y la lleva a sus posibilidades intrínsecas más propias. La predicación solo puede acontecer en referencia a la situación en la que se lleva a cabo. Por eso, la misión debe tener un índice temporal muy concreto. Donde eso ocurre, allí la misión no consiste ya en que los ricos se acerquen a los pobres con el fin de llevarles algo; antes al contrario, «misión» significa, a la inversa, el enriquecimiento de la Iglesia a través de las naciones. La Iglesia no solo reparte, sino que sobre todo recibe de las naciones su propia plenitud, su catolicidad y ecumenicidad.

Hasta ahora hemos intentado poner de relieve el horizonte externo, aún muy formal, ante el cual debe desarrollarse el trabajo misionero de la Iglesia. Lo dicho hasta aquí no constituye sino el marco que en adelante, en el segundo apartado de estas consideraciones, debemos llenar de contenido. Es momento de ocuparnos de la pregunta sobre cuál es el cometido específico de la Iglesia y, más en concreto, de la misión eclesial dentro de esta gran tarea consistente en propiciar la paz y la unidad del mundo. Ahora

tenemos que preguntarnos por el servicio específico de la Iglesia dentro de la gran tarea de la unificación del mundo: debemos interrogarnos por la esencia concreta del servicio salvífico de la Iglesia.

II. El envío salvífico de la misión eclesial

Cuando habla de la salvación, la Escritura no utiliza definiciones o conceptos abstractos; más bien emplea gran cantidad de imágenes: reino de Dios, vida, compasión, verdad, luz, alianza, justicia, paz, alegría, libertad, gracia, etc. Esto constituye, por lo pronto, una gran oferta terminológica. Aquí es imposible desarrollar todos estos conceptos. La teología y la predicación no pueden pretender decirlo todo; si lo intentan, terminarán no diciendo nada. De entre la amplitud de la oferta bíblica tenemos que escoger aquellos aspectos que precisamente hoy pueden resultar actuales y útiles. La predicación y la teología deben llevar siempre impreso un índice temporal. Por consiguiente, elegimos un término al que podría corresponderle, justamente de cara a la misión, una especial actualidad y que debe mostrarse capaz de expresar la totalidad del mensaje cristiano de salvación. Partimos del vocablo *šalom* (paz), que equivale a una confesión de fe.

«Paz» es una de las palabras más abarcadoras de la Escritura. Por eso no cabe circunscribirla a la paz anímica interior ni a la paz exterior en el pueblo y entre los pueblos. La paz tiene más bien una dimensión universal que comprende todas las esferas del ser: paz en la naturaleza, paz entre los pueblos, paz entre Dios y el hombre. Originariamente, *šalom* significa sin más el estado normal de las cosas, su prosperidad e incolumidad, la integridad y la plenitud de su existencia cósmica, política y humana.

Esta paz no es algo que se añada de manera puramente extrínseca al ser del mundo y del hombre, pero que pueda estar asimismo ausente; donde no existe paz o esta se encuentra amenazada, allí la criatura se ve afectada en su ser y cuestionada de raíz. La paz, por consiguiente, no es otra cosa que el orden incólume de las cosas; de ahí que incluya justicia, verdad, libertad, vida, etc. Es el término que designa lo que concretamente queremos decir cuando hablamos de salvación, gracia y redención.

Según la Escritura, esta paz procede exclusivamente de Dios. La paz es incluso un nombre de Dios (cf. Jue 6,24); Dios es un Dios de la paz (cf. 1 Cor 14,33). Por sí mismo, el ser humano no puede estar en paz (cf. Sal 73,3; Is 48,22; Jr 6,14; 28); la paz representa, por tanto, la quintaesencia de la promesa escatológica de Dios (cf. Is 2,7ss; 9,7; Zac 9,9s; Sal 28,11; 71,7). De ahí que el Mesías (cf. Miq 5,3), Jesucristo, sea nuestra paz (cf. Ef 2,14). El Evangelio es el Evangelio de la paz (cf. Ef 6,15). La paz es el don del Resucitado (cf. Lc 24,36; Jn 20,19.21.26) y el legado de aquel que ha sido elevado junto al Padre (cf. Jn 14,27). La obra misionera de sus discípulos debe comenzar con el saludo de paz (cf. Mt 10,12; Lc 10,5); Pablo inicia sus cartas con él (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,3 y *passim*). El servicio salvífico de la Iglesia es servicio a la reconciliación (cf. 2 Cor 6,18) y, en cuanto tal, testimonio de la paz y servicio a la paz.

De este enfoque se desprende lo siguiente para la comprensión del servicio salvífico de la Iglesia:

1. El servicio salvífico de la Iglesia no es nunca mera «cura de almas» (*Seelsorge*). Esta expresión es tan equívoca y se presta tanto a confusión que debería ser evitada por completo. Como solicitud salvífica (*Heilssorge*), el servicio de la Iglesia es solicitud (*Sorge*) por el hombre uno y entero y por el mundo uno y entero, por su prosperidad e incolumidad, también –y no en último término– por su paz y unidad, que solamente son posibles en un orden justo y con espacio para la libertad. La Iglesia tiene que comprometerse, por consiguiente, allí donde estén en juego la libertad y la justicia. No debe mantenerse al margen de las grandes controversias sociales. Solo así puede ser *signum et sacramentum unitatis* (cf. LG 9; GS 42). La solicitud salvífica de la Iglesia tiene, por eso, una dimensión corporal, política y universal. No debe incurrir en un espiritualismo unilateral ni en una privatización individualizadora ni en un provincialismo estrecho de miras. Debe interesarse tanto por los problemas pequeños y concretos como por los problemas grandes y universales, ocupándose de unos y otros. En ellos debe hacer experimentable y efectiva de forma concreta la fuerza reconciliadora de la gracia cristiana; de lo contrario, la predicación y la acción de la Iglesia se convierten en una pálida abstracción y una pía ideología.

2. La misión salvífica de la Iglesia tiene que realizarse en el mundo y a la vista de sus problemas concretos. Con todo, la salvación que la Iglesia tiene que defender no es *de* este mundo. La Iglesia comunica una paz que no es la del mundo (cf. Jn 14,27). Tiene una misión de índole específica; sirve a la paz de Dios en el mundo. La acción divina creadora de paz, sin embargo, no se yuxtapone inconexa a la acción humana ni rivaliza con ella; es más, ni siquiera se inscribe en el mismo plano. Se trata más bien de su condición trascendental de posibilidad, que propicia la acción humana en cuanto tal, liberándola para que sea ella misma. Es la libertad interna de nuestra libertad y la reconciliación interna de nuestros esfuerzos de reconciliación. De modo análogo, también la Iglesia sirve al mundo en tanto en cuanto fomenta y propicia, desde la perspectiva de la fe, todo lo que es verdadero, digno del ser humano, justo, amable noble y virtuoso (cf. Flp 4,8). El servicio eclesial a la paz es un servicio al servicio a la paz que llevan a cabo los demás; debe reconciliar y pacificar a las personas en sí mismas, a fin de que de este modo devengan capaces de servir a la paz en el mundo. Precisamente en la medida en que salvaguarda el carácter específico de su misión, la Iglesia se solidariza con todos los hombres de buena voluntad.

Aquí acecha a la Iglesia una doble tentación: un integrismo de derechas y un integrismo de izquierdas. El integrismo de derechas es una suerte de totalitarismo eclesial, que identifica precipitadamente a la Iglesia con el reino de Dios y, por eso, cree servir a la causa de Dios mediante el mayor grado posible de influencia y poder eclesial en el

mundo; de ahí que intente dirigir y regular, directa o indirectamente, las esferas seculares de la vida tanto cuanto le sea posible. El integrismo de izquierdas es una suerte de liberalismo eclesial, que confunde el progreso secular con el crecimiento del reino de Dios y que localiza el cometido de la Iglesia de manera más o menos exclusiva en el compromiso puramente intramundano, en el empeño político y social. A la postre, la eclesialización del mundo y la mundanización de la Iglesia desembocan en lo mismo: en ninguno de los dos casos se preserva la distinción entre la misión eclesial y las tareas seculares.

3. El servicio salvífico de la Iglesia se diferencia del compromiso puramente intramundano no solo por su origen, sino también por su contenido y finalidad. Consiste en la actualización rememorativa de la obra salvífica de Jesucristo, quien, en virtud de su obra reconciliadora, es nuestra paz (cf. Ef 2,14), y en la anticipación de la glorificación escatológica de Dios. Este contenido específico del mandato de la Iglesia encuentra hoy especiales dificultades de comprensión. Pero justo en la medida en que trasciende el ámbito de lo meramente sociológico-político y lo psicológico-antropológico, la Iglesia sirve una vez más al verdadero humanitarismo del hombre y a la paz de la humanidad.

Pues la paz en sentido universal y definitivo nunca puede ni debe convertirse en objeto de la acción humana particular. El intento de realizar intrahistóricamente lo total y definitivo lleva por necesidad la impronta de lo totalitario y violento. La reserva escatológica, según la cual esta paz universal y definitiva no puede ser sino fruto de la acción divina, comporta, por eso, la más firme resistencia interior contra toda forma de totalitarismo intrahistórico. La esperanza y la paciencia cristianas no dispensan, sin embargo, de la acción intrahistórica; antes al contrario, respetan –y se comprometen en– lo que se plantea en el aquí y ahora en mayor medida aún, porque esto es lo único posible para el ser humano. Previenen frente a falsas utopías, que quieren sacrificar la generación en cada momento presente en aras de la utopía de una generación futura. Obligan a la tolerancia incluso respecto a personas que intrahistóricamente actúan como antagonistas nuestros, porque nadie puede reclamar para sí estar en posesión sin más de «la» verdad, «la» concepción y «la» solución. Por último, solo de este modo resulta posible fundamentar la inalienable dignidad incluso de las personas que, a causa de la enfermedad, la desgracia, la edad, etc., nada pueden contribuir ya al progreso intrahistórico. Solo mediante el reconocimiento de la libertad (trascendencia) de Dios se fundamenta de manera concluyente la libertad del hombre. Únicamente quien reconoce que la finalidad (*Zweck*) del ser humano radica en lo que en último término carece de finalidad (*Zwecklosen*) puede oponerse a la instrumentalización (*Verzwecklichung*) del hombre.

Así, la Iglesia sirve a la paz intrahistóricamente justo a través de su misión específica. La oración, la meditación y la contemplación, precisamente en su libertad respecto de fines intramundanos, prestan un servicio esencial a la paz y la libertad. La Iglesia no solo sirve a Dios sirviendo al ser humano; también sirve al ser humano

sirviendo a Dios. El amor a Dios y el amor al prójimo están esencial e inseparablemente entrelazados; pero, justo por eso, no pueden ser mezclados ni identificados sin más. Cabalmente la tensión escatológica entre ambos es en este tiempo intermedio la más firme garantía de la paz y la libertad.

El servicio salvífico de la Iglesia y, con él, la misión guardan, por consiguiente, una íntima relación con uno de los más vitales deseos básicos de nuestra época: la preocupación por la paz y el anhelo de una humanidad unida. La misión puede enlazar con este deseo básico de nuestros días y, desde ahí, volver a ser «comprensible». Pero partiendo del servicio a la paz, también cabe mostrar lo específico de la misión salvífica de la Iglesia: sirve a la satisfacción de los esfuerzos de paz del ser humano. Desde este enfoque debe resultar posible ahora, en un tercer apartado del presente capítulo, encuadrar la misión aún más en la situación de nuestro mundo. Por eso a continuación nos preguntamos por el lugar que la misión ocupa hoy en la teología de la historia.

III. El lugar de la misión en la teología de la historia, hoy

La palabra clave con cuya ayuda a menudo se intenta en la actualidad determinar teológicamente la presente situación histórica es «secularización». Con este término se alude al proceso de emancipación en virtud del cual el pensamiento y la praxis de los seres humanos se liberan de prejuicios religiosos y metafísicos heredados. Es un proceso de alcanzar la mayoría de edad, de querer juzgar y actuar por uno mismo. Se trata de lo que Kant definió como el programa de la Ilustración: «Atrévete a utilizar tu propio entendimiento». Esta emancipación no se circunscribe, por supuesto, al ámbito religioso. Es un proceso que concierne a la totalidad de la persona y que se traduce también en esfuerzos por conseguir la mayoría de edad y la autonomía política, así como en el cuestionamiento de las estructuras sociales tradicionales y de las tradiciones intelectuales de toda índole. Por lo que respecta a la religión, este proceso tiene como consecuencia que la tradición religiosa deja de ser determinante para el pensamiento y la praxis. El hombre quiere juzgar por sí mismo. Por eso, el mundo, para él, ya no está lleno de lo divino (Tales de Mileto), sino que se trata de un mundo secular que se considera desde puntos de vista políticos, económicos, sociológicos, etc.

Esta secularización la encontramos ya en cierto grado en la antigüedad, con toda claridad entre los sofistas y los estoicos. A gran escala no empieza, sin embargo, hasta el arranque de la Modernidad, cuando el moderno pensamiento jurídico-natural le imprimió un considerable impulso. Merced a la transmisión de la civilización europeo-estadounidense a las naciones asiáticas y africanas, la secularización constituye hoy seguramente un fenómeno mundial. También allí donde aún se mantienen vivas, las religiones antiguas se revelan cada vez menos capaces de configurar y determinar la nueva mentalidad propiciada por la industrialización y la tecnologización. Con ello surge una situación completamente nueva para la misión. Ya no puede enlazar sin más con los

planteamientos de las religiones; así y todo, allí donde el planteamiento religioso ya no está vivo, allí la misión inicialmente parece hablar a un vacío. Da la impresión de no corresponder ya a ninguna pregunta ni expectativa viva en los pueblos.

La Iglesia y la teología reaccionaron al principio de manera casi exclusivamente apologética y, en el fondo, negativa a este moderno y hoy universal proceso de secularización. En tal emancipación del ser humano respecto de la tradición religiosa no supieron reconocer de entrada más que apostasía, arrogancia y decadencia. Solo recientemente se ha producido un cambio a este respecto merced a la «teología de la secularización». Hoy se reconoce de manera bastante generalizada que la secularización no constituye un fenómeno anticristiano, sino un fenómeno específicamente poscristiano. En el fondo se trata de un efecto intramundano del cristianismo mismo. Ya las primeras páginas de la Escritura, el llamado relato de la creación, constituyen, a su manera, una suerte de secularización. Pues que el mundo sea considerado creación significa que Dios no es una realidad intramundana y que el mundo no está «lleno de lo divino», sino que Dios es trascendente al mundo y este, en consecuencia, no es más que mundo. Por eso resulta del todo significativo que el primer relato de la creación califique, de forma muy prosaica y quizá incluso polémica, de lumbreras al Sol y a la Luna, que en el resto del mundo de la época eran adorados como seres divinos; son considerados de modo puramente funcional, en su función técnica, por así decir. Por la misma razón conoce el relato de la creación la encomienda al ser humano del mandato de cultivar la tierra, en el que el hombre es visto como señor del mundo, a cuya responsabilidad este ha sido confiado. Característico de la Escritura es además algo que representaba una singularidad –y quizá resultaba incluso absolutamente inconcebible– en todo el entorno religioso de la época; a saber, que Dios envía a sus profetas para criticar al rey, cuando este era a la sazón la institución sacral por excelencia. A juicio de la Escritura, un rey solamente es legítimo mientras cumple su misión; cuando eso ya no es así, puede estallar la revolución. De modo análogo, tanto en los profetas como en Jesús encontramos una pronunciada crítica al culto. «Misericordia quiero, no sacrificios». No el culto, sino la justicia, la verdad, la misericordia y el humanitarismo son los signos del verdadero servicio a Dios.

Al comienzo de su historia, el cristianismo no tuvo aún la fuerza necesaria para imponer este nuevo pensamiento «secularizado». Tanto entre nosotros en Occidente como en el Nuevo Mundo se desarrolló dentro del marco del antiguo orden religioso, que solo rompió puntualmente allí donde la visión cristiana y la pagana se hallaban en directa contraposición. Tan solo después de un tiempo de incubación relativamente largo consiguió el cristianismo transformar el marco, las formas de pensar y las estructuras mismas. Ahora bien, eso no aconteció ya en la Iglesia y a través de la Iglesia; es cierto que tuvo lugar en perfecta continuidad histórica con el Evangelio, pero fuera de la Iglesia y no rara vez contra la Iglesia, que durante demasiado tiempo se identificó con las formas de pensar y las estructuras antiguas. Por eso, muchas ideas originariamente cristianas (por ejemplo, la libertad de conciencia) se impusieron y realizaron de hecho primero

fuera de la Iglesia y con bastante frecuencia contra la Iglesia, mientras que, a la inversa, la Iglesia daba cada vez más la impresión de ser una subcultura autónoma y algo anticuada y adquirió fama de reaccionaria y conservadora.

El ejemplo estelar de la secularización de ideas originariamente cristianas es el pensamiento histórico y la dinámica histórica, asumidos por el mundo moderno. Según el Vaticano II, lo característico de nuestra época es que estamos viviendo un amplio tránsito de una comprensión estática del orden de la realidad toda a otra más dinámica. Esta visión histórico-dinámica del mundo constituye en gran medida una secularización de la escatología cristiana. Ha traído a la humanidad la idea de la historia universal. Hoy es el marxismo el que defiende esta idea en el mundo entero y trata de aprovecharla para sus metas. Con ello, el cristianismo se encuentra hoy, prácticamente por primera vez, en la situación de tener que anunciar su mensaje bajo presupuestos creados por él mismo. Justamente el colapso de los antiguos puntos de contacto religiosos nos regala hoy posibilidades de enganche y categorías del todo nuevas para dar testimonio de la fe cristiana. La predicación misionera puede enlazar con las más vitales preguntas que actualmente mueven a la humanidad. Por eso no tenemos razón alguna para lamentar el moderno proceso de secularización; antes bien, deberíamos entenderlo y acogerlo de forma positiva como una nueva posibilidad en el desempeño del mandato misionero.

El famoso estudioso de la religión M. Eliade afirmó en una ocasión que únicamente el cristianismo estaba capacitado para convertirse en la religión del hombre moderno y de mentalidad histórica. Todas las demás religiones piensan en el esquema del cosmos y la naturaleza. En nuestro mundo tecnologizado, este esquema ha cedido paso al esquema de la historia y el progreso. La oportunidad que late en nuestra situación solamente podremos aprovecharla, sin embargo, si asumimos el riesgo de una profunda transformación histórica de la Iglesia y de la misión y reunimos el valor suficiente para realizar el cristianismo en formas adecuadas a nuestro mundo secularizado. A continuación me gustaría poner de relieve dos de tales características estructurales de la Iglesia y, por ende, de la misión en una situación mundial secularizada.

1. *Iglesia de diáspora en el mundo entero.* Que la misión de la Iglesia no puede mantener el ritmo del crecimiento exponencial de la población es un hecho conocido. Que también en el mundo europeo-norteamericano se está produciendo un tránsito de la Iglesia de masas (*Volkskirche*) a la Iglesia confesional (*Bekenntniskirche*) es algo de lo que no nos suele gustar que se hable, pero que difícilmente puede ser negado. Por consiguiente, debemos afrontar una situación de diáspora en el mundo entero. En el futuro, los cristianos seremos minoría. Esto no significa que la Iglesia pueda entenderse alguna vez a sí misma como secta esotérica. La pretensión universal del cristianismo es irrenunciable: está enraizada directamente en su carácter escatológico. Por eso, la situación fáctica de diáspora no debe convertirse en la ideología de la pequeña grey o de un resto santo sectariamente malentendido. Pero una vez que se ha acabado el sueño de

un *corpus christianum*, la misión universal de la Iglesia debe llevarse a cabo de forma nueva. Ello tiene consecuencias directas para la autocomprensión de la misión.

En primer lugar sería necesario no encubrir la nueva situación intentando, con ayuda de una hábil dialéctica metafísica, trascendental o teológica, convertir a todos cuantos no pertenecen ni quieren pertenecer a la Iglesia en «cristianos anónimos». Mediante tal especulación se salvaguarda en apariencia la pretensión universal, pero al precio de que esta ahora no tenga ya valor alguno. Una especulación que, en vez de liberar y capacitar para la acción, dispensa de ella siempre es falsa. La teoría y la praxis están esencialmente unidas. En la medida en que con esta famosa tesis no se pretenda sino afirmar que también los no cristianos poseen una posibilidad real de salvación, nada hay, por supuesto, que objetar a ella por lo que al contenido se refiere. Solamente habría que distinguir la situación salvífica individual de la condición de cristiano. La pregunta por la salvación personal concierne al individuo en cuanto individuo; la pregunta por el ser cristiano le afecta en su responsabilidad pública universal. Uno es cristiano en tanto en cuanto profesa públicamente a Cristo. Por medio de esta confesión pública de fe acontece vicariamente algo de cara a la salvación de los demás.

Con ello, la idea de representación se convierte en categoría teológica que nos ayuda a conciliar la situación de diáspora y la situación fáctica de minoría con la pretensión universal del cristianismo. La idea de representación, tan fundamental en el Antiguo y el Nuevo Testamento, se corresponde con la constitución social del ser humano. Ninguna persona es sin más una mónada sin relaciones. Todo hombre está mediado, en lo que él mismo es y también en lo que es ante Dios, por aquello que los otros son. Todo hombre está amenazado y sostenido por todos los demás. No se hace justicia a esta estructura ontológica entendiéndola únicamente como una influencia moral o de índole similar. El ser del otro me concierne en mi ser. Así, la humanidad constituye una indisoluble comunidad de destino. La idea de representación hace suya esta estructura natural. Mediante el testimonio cristiano y la adhesión a Cristo acontece vicariamente algo para todos los hombres. De ahí que la misión no esté tanto al servicio de la salvación individual como de la salvación social o la salvación de la humanidad en su conjunto. No apela al anhelo de certeza del individuo en lo que atañe a la salvación personal, sino a su generosidad para servir a los demás. Parte de la convicción de que el signo cristiano es necesario en aras de la paz y la unidad del mundo. A este servicio vicario está llamada la Iglesia, también como Iglesia en la diáspora, y en especial su trabajo misionero.

2. *Iglesia de los pobres*. Esta segunda característica guarda estrecha relación con la primera. La situación de diáspora implica también que la Iglesia no puede seguir siendo una realidad privilegiada por los ricos y poderosos y que la era constantiniana toca presumiblemente a su fin. Tal pobreza es, según la Escritura, un signo esencial del carácter escatológico de la Iglesia. También es, a tenor del Vaticano II, un signo especialmente actual del Evangelio en nuestra época. Ser Iglesia de los pobres comporta en la práctica solidaridad con –y toma de partido por– los pobres, los oprimidos, los

desfavorecidos, los privados de sus derechos, así como crítica de la injusticia, el abuso de poder, la falta de libertad social y política. Esta actitud tan directamente vinculada al mensaje de los profetas y al mensaje y la conducta de Jesús nos sitúa hoy ante un problema de política internacional, el problema del Tercer Mundo; y, en consecuencia, ante un problema que afecta directamente a la misión.

La confrontación entre ricos y pobres ha adoptado en la actualidad formato universal; evidentemente está a punto de reemplazar la confrontación entre Este y Oeste por una confrontación entre Norte y Sur. Esta idea está en el origen de la más reciente corriente teológica: la «teología de la revolución». Desde la Conferencia Mundial de Iglesias celebrada en Ginebra en 1966 ocupa en buena medida el centro del debate intraprotestante y tiene una gran influencia en el ámbito católico, no en último término en relación con el movimiento estudiantil. En cierto modo ha encontrado también plasmación en una declaración firmada por quince obispos sudamericanos. De forma algo simplificada podría resumirse la tesis fundamental de esta teología de la revolución en que el cristianismo no es por esencia una fuerza conservadora, no es el receptáculo de quienes están interesados en el mantenimiento del statu quo; antes bien, en virtud de su carácter escatológico, así como de su llamada a la metánoia, a la conversión, y de su misión en pro de la paz, posee o, mejor, debe poseer un dinamismo transformador del mundo. Pero puesto que en la actualidad este progreso –y aquí se abandona la argumentación teológica y se emite un juicio práctico de la situación– se halla usurpado por los poderes establecidos, el cristianismo está llamado hoy a tomar partido por los pobres y los privados de libertad y a desarrollar una suerte de estrategia cristiana de guerrillas con el objetivo de posibilitar una transformación revolucionaria del mundo hacia un orden más justo, más libre y más humano.

Aquí no es posible presentar exhaustivamente esta teología de la revolución ni analizarla en detalle y eventualmente criticarla. Hay que reconocer como positivo el hecho de que en ella se le dé importancia a algo esencial del cristianismo, a saber, su parcialidad a favor de los pobres. Y también el que en ella se corrija una mentalidad unilateral y puramente conservadora que hasta ahora a menudo ha estado presente en el cristianismo; esto era necesario desde hacía mucho tiempo. El carácter escatológico del cristianismo comporta sin lugar a dudas un dinamismo de futuro orientado a un mundo justo y fraternal. Más aún, también la encíclica *Populorum progressio* reconoce que, bajo determinadas condiciones, puede existir el derecho e incluso el deber de llevar a cabo la revolución. Así y todo, me parece peligroso hacer de un caso límite teológico un principio teológico y desarrollar acto seguido una entera teología de la revolución. En esto existe el peligro de convertir el cristianismo en un mesianismo político y pasar por alto que Jesús, si bien asumió el título de Mesías, originariamente de impronta política, lo reinterpretó de una manera muy radical en el sentido del siervo sufriente de Dios y del Hijo del hombre.

De lo que el cristianismo tiene que dar testimonio ante todo es de la revolución del amor. Sin embargo, debería resultar más patente que hasta ahora que el amor es algo

realmente revolucionario y que no solo comporta una referencia individual, sino que incluye de todo en todo la necesidad de transformar las estructuras inhumanas. De este modo, la Iglesia no solo debe a las naciones pobres ayuda material, sino también estímulo intelectual y respaldo moral. La idea de la Iglesia pobre y servidora, colocada de nuevo con tanta claridad en primer plano por el Vaticano II, podría dar también a la misión un nuevo lugar entre las naciones del Tercer Mundo, siempre y cuando no se entienda como una frase piadosa, sino como la tarea práctica de una toma de partido a favor de los pobres.

«¿Para qué todavía la misión?»: así rezaba la pregunta de la que hemos partido. Ahora ya podemos darle respuesta repitiendo una vez más los puntos más importantes: la misión es necesaria en aras de la epifanía del reinado escatológico de Dios entre las naciones; es necesaria en aras de la paz, porque esta paz no es posible por un camino meramente político, sino que primero debe ser liberada para sí misma y pacificada en sí misma; la misión es necesaria, por último, en aras del servicio vicario que los cristianos deben a todos los seres humanos, pero en especial a las naciones pobres. La misión es necesaria en aras de un mundo incólume.

CAPÍTULO 15.
Reflexiones sobre la teología de la misión

Permítaseme comenzar esclareciendo el problema al que hoy se enfrenta la misión cristiana en el mundo entero[1] al hilo de una observación personal. Cuando era un muchacho en la edad en que se suelen leer relatos de aventuras y leyendas heroicas, a menudo leía también biografías y relatos de misioneros. Me resultaban especialmente interesantes. Sin embargo, puesto que en casa había sido educado cristianamente, un misionero representaba para mí bastante más que un aventurero cualquiera. Era para mí el ideal de un cristiano dispuesto a renunciar a todo por su fe en Jesucristo, más aún, a arriesgar incluso la vida, a fin de ganar para Dios a otras personas y llevarles la salvación. Creo que esta era entonces la convicción de la mayoría de los cristianos europeos. Entretanto la situación se ha transformado considerablemente. Un misionero que hoy regresa a su patria para un par de semanas o meses sigue siendo respetado, y la gente continúa estando dispuesta a respaldar a base de sacrificios personales el trabajo que realiza. Pero no solo el romanticismo de la misión es cosa radicalmente del pasado. Con creciente frecuencia debe enfrentarse el misionero con la pregunta: ¿para qué en realidad la misión? Ayuda al desarrollo, sí, pero ¿para qué la misión? Numerosos misioneros sienten que están defendiendo una causa perdida. Antaño eran la vanguardia de la Iglesia; en la actualidad se sienten a menudo como su retaguardia. Un conocido misionólogo protestante afirma: «En aquel entonces la misión tenía problemas; en la actualidad ella misma se ha convertido en problema»[2].

No es nuestra intención sumarnos en este capítulo al gran coro de lamentaciones sobre la crisis de la misión y la crisis de la Iglesia. Tampoco pretendemos demostrar el sentido y la legitimidad de la misión. Para un cristiano, el mandato misionero se fundamenta en Jesucristo y constituye, por tanto, un supuesto del que parte. Por eso desearía hablar desde tres puntos de vista sobre las posibilidades y tareas positivas que, pese a los problemas y las crisis, se le presentan hoy a la misión. Pero estas posibilidades podremos reconocerlas y acometerlas con tanta mayor claridad cuanto más abierta y sinceramente nos planteemos los problemas en un primer apartado.

I. El problema: ¿a qué asistimos hoy, al principio o al final de la misión?

Los problemas a los que nos enfrentamos proceden tanto del exterior como del interior[3]. Del exterior, porque la época de la colonización y el predominio de la cultura occidental ha llegado a su fin y el peso en el mundo se ha desplazado de las hasta ahora

dominantes naciones del Norte al hemisferio sur del globo terráqueo. La era misionera moderna comenzó cuando desde Europa se descubrieron en el siglo XVI América, Asia y África. Así, hasta la Segunda Guerra Mundial, el colonialismo europeo fue el contexto de la misión. Ello no significa que la misión y el colonialismo se pudieran meter sin más en el mismo saco. Cierto es que también los misioneros eran hijos de su tiempo; en ocasiones mezclaron sus formas nacionales de pensamiento y vida con la predicación del Evangelio. Pero con frecuencia también fueron la conciencia y el «freno» de los colonizadores. Baste mencionar a este respecto un nombre: Las Casas. Ya en 1662 la Iglesia católica, por medio de la creación de la romana *Congregatio de propaganda fide* llevó a cabo el valiente intento de sustraer la misión a las naciones europeas y su política de intereses, para encomendarla a la exclusiva responsabilidad eclesial. Los papas de los siglos XIX y XX se distanciaron reiteradamente del colonialismo. Esta era terminó de una vez por todas, también desde un punto de vista político, después de la Segunda Guerra Mundial. Con ello, los presupuestos externos y el contexto político de la misión han cambiado de raíz.

Los desplazamientos de peso político en el mundo se reflejan también en la propia Iglesia. En el año 2000 la mitad de los cristianos y más de dos tercios de todos los católicos procederán de países del Tercer Mundo. Por eso, las Iglesias de misión no podrán seguir siendo consideradas como el jardín de infancia de la nodriza occidental ni como la casa de los pobres de la Cáritas occidental. A ello se añade que desde hace algunas décadas se constata con espanto cuán débil se ha tornado la sustancia cristiana y espiritual-moral en los países de origen de los misioneros. De ahí que ya se hable de Francia y Alemania como tierra de misión. La Conferencia Mundial sobre la Misión celebrada en México, D.F., en 1963 hizo suyas tales ideas y habló de una misión en seis continentes. Se comenzó a entender, por consiguiente, que hoy la misión no consiste ya solo, como era el caso hasta ahora, en un movimiento de Norte a Sur; más aún, que no puede ser una calle de sentido único, sino que constituye un dar y recibir recíproco.

De este modo, la comprensión y la praxis tradicionales de la misión han sido cuestionadas. Sin embargo, en ello no solo deberíamos ver los fenómenos de la crisis, sino también las oportunidades que brinda este desarrollo. Considerada desde un punto de vista histórico, la praxis misionera, tal como se configuró en la Modernidad y sobre todo a finales del siglo XIX y comienzos del XX, no es más que una forma de la misión, no la misión misma. En la actualidad comenzamos a entender la misión como una tarea universal de la Iglesia, porque hoy la Iglesia vive por doquier en la diáspora. Así, la Iglesia está retornando en cierto sentido a sus orígenes; tiene la oportunidad de renovarse a partir de ellos.

Más graves que los problemas externos son, sin embargo, los interrogantes que se plantean desde dentro. Pues todas las dificultades, los obstáculos e incluso las persecuciones exteriores no podrían sacudir el idealismo de la mayoría de los misioneros, si a todo ello no se añadiera la a menudo paralizante duda sobre el sentido mismo de la misión. La teología habla tradicionalmente de una doble finalidad de la misión: la

salvación de la persona individual y la implantación de la Iglesia en todas las naciones. Sobre la relación existente entre estos dos objetivos se discutió mucho en el pasado entre la escuela de Münster (Alemania) y la de Lovaina (Bélgica). Hoy se sabe que uno y otro objetivo, lejos de excluirse entre sí, se complementan. Por eso, el Vaticano II los menciona conjuntamente[4]. Pero el concilio dice también que Dios quiere la salvación de todos los seres humanos, que con su gracia está cerca de todos los pueblos y de todas las épocas y que concede una oportunidad de salvación a todo hombre de buena voluntad[5]. Sobre la base de esta afirmación surgió en el posconcilio la teología de las religiones no cristianas; esta sostiene que el único Espíritu de Dios, que en Jesucristo actúa en plenitud, puede actuar también a través de los ritos y símbolos de las religiones y conceder la salvación a toda persona que en su conciencia se abra a él. La pregunta es, por consiguiente: ¿para qué la misión todavía, para qué la conversión al cristianismo, para qué la pertenencia a la Iglesia, si también fuera de la Iglesia visible es posible la salvación del ser humano? ¿No basta con que el hindú sea mejor hindú y el budista mejor budista?

Pero estas preguntas van aún más hondo. Hoy no se trata solo del sentido de la misión cristiana y de la pregunta: ¿el cristianismo o las demás religiones?; no, lo que está en juego es el sentido de la religión en general. Formulando la cuestión de forma más concreta y con la vista puesta en la tarea misionera, hay que preguntarse: ¿en qué consiste en realidad la salvación del ser humano que debe comunicar la misión? Vistas las cosas cristianamente, no puede tratarse de una mera salvación del alma sin salvación corporal. La preocupación por la salvación del ser humano incluye, pues, el compromiso por el desarrollo, por un grado mayor de justicia, por condiciones de vida más humanas, etc. Sobre este trasfondo han surgido en los últimos diez años la teología del desarrollo, la teología de la revolución y la teología de la liberación. Ha estallado una nueva controversia en torno al sentido y la meta de la misión. Los objetivos de la evangelización y la implantación de la Iglesia han sido juzgados demasiado angostos y reemplazados por una comprensión de la misión vuelta hacia el mundo, por una comprensión de la misión como servicio a la humanización. La Conferencia Mundial sobre la Misión, celebrada en Bangkok en 1973 bajo el lema: «La salvación del mundo, hoy», tendió de forma muy marcada en esta dirección. La oposición a semejante comprensión de la misión pudo percibirse ya pronto, por ejemplo en la *Wheaton Declaration* de 1966 o en la *Frankfurter Erklärung* de 1970.

Por consiguiente, en la actualidad la pregunta: ¿para qué la misión?, se convierte cada vez más en la pregunta: ¿qué es la misión? Hoy ya no se trata solo de las misiones como empresas especiales de las Iglesias cristianas; se trata de la misión del cristianismo en general. La pregunta ha pasado a ser: ¿qué es el cristianismo, cuál es su tarea y cuál su relevancia en un mundo que se transforma aceleradamente?

La radicalidad de este planteamiento puede ser también una oportunidad. A juicio del historiador A. Toynbee, toda cultura y toda religión se ven desafiadas por situaciones continuamente nuevas, y eso mismo es lo que las mantiene vivas. Esta ley fundamental de reto y respuesta vale también para las Iglesias cristianas y su trabajo misionero. La

crisis y el estancamiento del trabajo misionero en el sentido tradicional puede representar al mismo tiempo la oportunidad de un nuevo comienzo. Nos obliga a abandonar el plano de las consideraciones meramente organizativas y estratégicas y a esforzarnos por una renovación que nazca del origen y el centro de la fe. Si conseguimos eso, los signos del doloroso final de las formas de trabajo misionero hasta ahora conocidas serán también los dolores de parto de una nueva vida y los presagios de una nueva primavera. En tal caso, lo que tocaría a su fin sería una determinada época de la historia de la misión, no la misión misma.

II. Preliminares: el diálogo interreligioso

En consonancia con el planteamiento actual, antes de nada debemos formularnos, en un primer paso argumentativo, una pregunta previa: ¿qué papel desempeñan en general las religiones en el transformado mundo de hoy y de mañana?

Todas las religiones, por mucho que se diferencien en lo concreto, tienen algo en común: el mundo que percibimos con nuestros sentidos no es para ellas la única realidad, ni siquiera la realidad auténtica. La verdadera realidad es el misterio incomprensible del que toda vida procede y en el que vuelve a perderse sin cesar. Por eso, según la convicción de todas las religiones, el ser humano, en su búsqueda de la felicidad y la realización, no debe poner en último término su esperanza en lo visible y factible; solamente encuentra su verdadera vida cuando busca fundamento y sostén en aquel que los pueblos, bajo múltiples nombres, caracterizan como «Dios» o como «divino». Este orden valorativo más o menos común a todas las religiones es cuestionado de raíz en la actualidad. Hoy el hombre es reducido en gran medida a un ser de necesidades; nuestra sociedad ya no se entiende a sí misma religiosamente, sino secularizadamente como «sistema de necesidades» (Hegel). El materialismo, entendido en el sentido más amplio posible, ya sea el materialismo práctico de Occidente o el materialismo dialéctico del Este comunista, se ha convertido en la visión del mundo de un gran número de personas. Este materialismo busca conscientemente invertir la visión religiosa del mundo vigente hasta ahora; pretende reducir la religión a las condiciones materiales, o sea, sociales y económicas, desenmascarándola así como una ilusión. Solo la crítica del cielo –sostiene tal materialismo– libera para consagrarse a la crítica de la tierra, esto es, a la transformación y la humanización del mundo.

El futuro de todas las religiones dependerá en gran medida de si –y en caso de respuesta afirmativa, cómo– afrontan este reto y de si demuestran estar a la altura de él. Existen básicamente tres posibilidades de hacer frente a esta situación. Las religiones pueden rechazar globalmente la cosmovisión materialista a causa de su carácter arreligioso, más aún, antirreligioso. Pero entonces también obviarían sus impulsos humanitarios, que fascinan a numerosos jóvenes. El hombre, se quiera o no, es un ser

indigente, sometido a múltiples condiciones materiales; las teorías altamente idealistas incurren ahí con facilidad en la justificación de situaciones banales. De ahí que en la actualidad muchos se vayan al extremo opuesto e interpreten el cristianismo como una doctrina salvífica terreno-mesiánica, que inspira y motiva al compromiso por la justicia, la paz y la libertad en el mundo. Pero si las religiones ya solo dicen y hacen bajo ornamento religioso lo mismo que también otros dicen y hacen –y por regla general dicen de forma más imponente y hacen con mayor eficacia–, entonces se convierten en una ideología a la postre prescindible; sería más sincero subsumirlas directamente y por completo en la praxis política. Ni el repliegue en el gueto ni la adaptación pueden ser, pues, un camino sensato hacia el futuro.

Sobre todo algunos sociólogos estadounidenses nos señalan un tercer camino. En los últimos diez años han reemplazado la tesis de la extinción de la religión a resultas de la progresiva secularización del mundo moderno por la tesis de la persistencia de la religión (*persistence of religion*)[6]. Para la fundamentación de esta tesis no remiten solo a la pervivencia fáctica, más aún, en parte a la renovación de la religión tanto en el mundo occidental como –lo que resulta especialmente llamativo– en los países orientales comunistas; muestran además que la religión responde a preguntas que no pueden ser contestadas de otra manera: la pregunta por el sufrimiento, la culpa y la muerte; o dicho de manera más general: la pregunta por el sentido de la vida y de la realidad. Estas preguntas vienen dadas con el ser humano y su libertad. Pues la libertad humana presupone que el ser humano es el «animal no determinado» (F. Nietzsche), que no está fijado solo a necesidades muy concretas, sino que debe buscar y asumir el cumplimiento de su existencia en libertad. Si el hombre fuera reducido a su mera naturaleza de necesidades, degeneraría en un animal ingenioso y se convertiría en un ser carente de misterio. Así pues, la pregunta religiosa es inherente a la esencia del hombre.

Según estos sociólogos, la novedad de nuestra situación radica meramente en que en el proceso de la secularización moderna determinadas esferas de la realidad, como, por ejemplo, la ciencia, la política y la cultura, se han convertido en provincias de sentido más o menos autónomas, emancipándose en consecuencia del control religioso. Esto, sin embargo, no tiene por qué representar una pérdida para la religión, sino que para ella puede suponer también una liberación de sus tareas no esenciales y simultáneamente una oportunidad para plasmar su propia esencia mejor que hasta ahora. Las respuestas de sentido de las religiones son malentendidas si se ponen en relación con preguntas concretas y particulares. Cuando ocurre esto, Dios se convierte en ídolo de nuestros deseos y necesidades, en un deus ex machina. La genuina respuesta de la religión no se refiere a la pregunta por esto o aquello, sino a la pregunta por el sentido de nuestra realidad en conjunto. Pero la gente reclama una respuesta así hoy más que nunca. Pues cuanto más se independizan los distintos ámbitos de nuestra vida, tanto más insistentemente se plantea la pregunta por el sentido del todo. En efecto, el progreso tecnológico por sí solo no lleva necesariamente al progreso de la humanidad; también puede conducir a la perdición si no es dirigido a metas razonables. A. Einstein dijo en una

ocasión: «Antaño se disponía de fines perfectos y de medios bastante imperfectos. Hoy tenemos medios perfectos y grandes posibilidades, pero fines confusos»[7]. A la vista de este catastrófico déficit de sentido, un conocido politólogo alemán asevera: «Me atrevo a afirmar que el gran tema filosófico del resto de este siglo... no lo proporcionarán las condiciones materiales..., sino la religión»[8]. Por consiguiente, en la actual situación las religiones no necesitan aferrarse reaccionariamente, por puro miedo a no sobrevivir, a lo antiguo; ni tampoco necesitan lanzarse a una atolondrada huida hacia delante. Deben reflexionar sobre su propia esencia. Lo que hoy ha llegado a su final no es la religión en cuanto tal, sino solo una determinada época de la historia de las religiones.

¿Qué consecuencias tiene este diagnóstico para la misión? ¡Creo que muchas! Una vez que hoy, mediante la tecnología y los modernos medios de información, los problemas de la humanidad han devenido universales y todos los pueblos se encuentran en una y la misma barca, también las respuestas de sentido han de ser universales. Ninguna cultura ni ninguna religión puede permitirse ya cerrarse en sí misma; la comunicación universal de todas las religiones se ha convertido hoy en una cuestión de supervivencia para la humanidad. La religión no puede ser, hoy menos que nunca, un asunto meramente privado del individuo; a las religiones se les plantea en la actualidad de un modo nuevo el reto de asumir responsabilidad pública. Por tanto, hoy se precisa de la religión no solo como actitud y piedad particular del individuo; en el mundo hacen falta instancias religiosas de sentido universales y públicas.

A la vista de esta constatación realmente hay que calificar de providencial el hecho de que con la expansión de la civilización occidental también el cristianismo haya echado raíces en todas las partes del mundo. Y es que el cristianismo, en virtud de su espiritualidad específica, puede contribuir de modo especial a la superación de la actual crisis espiritual de la humanidad. El cristianismo está en condiciones de mostrar con mayor claridad que las demás religiones que la entrega a Dios no hace a las personas indiferentes a la realidad del mundo. Según la convicción cristiana, Dios ha creado y redimido el mundo por amor, destinándolo a una consumación en la que también entra la obra histórica del ser humano. El mundo y la obra del ser humano son, por tanto, algo positivo. De ahí que el volverse hacia Dios en fe, esperanza y amor comporte al mismo tiempo una amorosa solicitud por el mundo y por los hombres. El amor a Dios y el amor al prójimo forman una unidad indisoluble; la evangelización y la humanización están esencialmente entrelazadas. Sin embargo, según la convicción cristiana, a través de esta unidad no se acapara la realidad secular, sino que se la libera a su autonomía. Entre Dios y el mundo existe una infinita y no eliminable diferencia cualitativa. Pero justamente donde Dios es reconocido como Dios y solo a él se le rinde el honor último, allí el mundo puede ser reconocido en su pura y mera mundanidad; entonces, este no precisa ser cargado ideológicamente ni el ser humano necesita jugar a ser Dios. Así pues, la verdadera humanidad del hombre únicamente es posible allí donde se reconoce la divinidad de Dios. De este modo, el cristianismo puede mostrar un camino que asume positivamente el desarrollo moderno y la acentuación del valor propio del mundo sin

necesidad de prescindir de lo esencial y –en aras de la humanidad del hombre– irrenunciable de la tradición religiosa.

A esto se añade aún otro punto de vista bajo el cual la moderna secularización puede convertirse a más largo plazo en una oportunidad para la misión cristiana. La secularización –que hoy, por la senda de la cientifización, industrialización y tecnologización, constituye un fenómeno mundial– ha relajado la identificación entre pertenencia a un determinado pueblo o cultura y pertenencia a una determinada religión. La praxis religiosa es cada vez menos una obviedad social. Pero en virtud de ello, y por el rodeo del escepticismo y la frustración frente a las religiones tradicionales, a más largo plazo también podría surgir una nueva apertura del inquirir y el buscar, lo cual daría a la respuesta cristiana de sentido, incluso en países tradicionalmente no cristianos, una oportunidad mucho mayor que hasta ahora de ser escuchada y tomada en serio. Por consiguiente, la secularización podría contribuir a largo plazo a derribar las barreras socioculturales que hasta el presente se oponen a la misión.

Nuestra tesis reza, pues: también en el futuro existirá la religión; más aún, la religión tiene que existir por mor del futuro de la humanidad. Pero esta tesis solo posee validez bajo dos condiciones: 1. Las religiones no deben eludir las preguntas modernas ni tampoco acomodarse a ellas sin más. Tienen que reflexionar sobre su tarea más específica: la glorificación de Dios. Únicamente así pueden reconocer la autonomía de las esferas seculares, confiriéndoles al mismo tiempo, no obstante, una orientación global de sentido. 2. Las religiones no deben cerrarse unas a otras; tienen que entablar entre sí un diálogo intenso y una comunicación mundial, a fin de allanar el camino a la unidad espiritual de la humanidad.

En este contexto, a la misión cristiana le corresponde una tarea irrenunciable. Es un servicio al entendimiento de los pueblos sobre el sentido de ser hombre y sobre la meta del desarrollo de la humanidad; es un servicio al futuro del mundo. Este servicio lo presta inicialmente con independencia de éxitos concretos, expresables en cifras. Por su sola existencia es un signo que mantiene abiertas en el mundo las preguntas religiosas, contribuyendo con ello a que los hombres no languidezcan en su condición humana, y que fuerza también a las demás religiones a no cerrarse en sí mismas y abrirse en lugar de ello a un diálogo universal. Únicamente mediante su presencia en el mundo entero puede desempeñar el cristianismo de forma concreta su cometido de ser una instancia de sentido universal y pública. Así, la afirmación al principio puramente intrateológica de que la Iglesia es sacramento universal de la salvación se revela como llena de sentido también en virtud de la actual situación de la humanidad en el mundo entero.

III. Jesucristo: fundamento y meta

Con lo dicho hasta ahora nos encontramos todavía en los preliminares de lo que tradicionalmente se denomina misión. En efecto, el diálogo aún no es misión, aunque el

diálogo no solo es una fase previa de la misión, sino un permanente elemento estructural de la misma. Pero el diálogo tiene sentido y relevancia también con independencia de la misión y, con más razón aún, del éxito misionero. Por eso, ahora debemos dar un paso adelante y preguntarnos por el fundamento y la meta específicos de la misión. Con ello entramos en un campo teológicamente en extremo controvertido. Sin embargo, por el momento dejamos de lado las numerosas teorías teológicas, en parte ya mencionadas con brevedad y que, a la vista del carácter fundamental del cuestionamiento de la misión, en su mayor parte dan por demasiado sentadas demasiadas cosas. En efecto, hoy no se trata ya solo de la fundamentación de una actividad especial del cristianismo, sino de la misión del cristianismo en cuanto tal. Así pues, la pregunta no solo es: ¿por qué debemos hacer cristianos a los demás?, sino: ¿por qué somos nosotros mismos cristianos? Si fuéramos capaces de dar a esta última pregunta una respuesta clara y que nos convenciera personalmente, con ello quedaría contestada también en la práctica la primera pregunta, la de por qué hemos de hacer cristianos a otros. Quien ha comprendido realmente el sentido del ser cristiano quiere –más aún, no puede por menos de– comunicárselo a otros. Por tanto, planteamos la pregunta por la misión interrogándonos por lo distintiva y decisivamente cristiano. Entonces, la legitimidad y los límites de las distintas teologías de la misión se pondrán de manifiesto más o menos incidentalmente por sí solos.

Lo distintiva y decisivamente cristiano no radica en doctrinas y preceptos determinados, y menos aún en estructuras eclesiales o sociales. Lo decisivo, aquello de lo que todo depende en el cristianismo, es una persona concreta, que tiene un nombre concreto: Jesucristo[9]. Con la profesión de fe en Jesucristo se expresa no solo una parte, sino la totalidad de la fe cristiana. Por eso, también el sentido de la misión cristiana debe dilucidarse desde Jesucristo, su persona y su causa.

La profesión de fe en Jesús como el Cristo es una profesión de fe en la persona concreta, Jesús de Nazaret, su historia y su destino, entendiéndola al mismo tiempo como el Cristo, o sea, como el cumplimiento mesiánico de la historia entera. La confesión de fe en Jesús el Cristo es, por tanto, concreta y universal a un tiempo. Según la convicción cristiana, Jesucristo es el *universale concretum*, el sentido del mundo concretado, la plenitud del tiempo. Todo ha sido creado para él; en todo se encuentran fragmentos y huellas de lo que en él se ha manifestado en plenitud. Si queremos formular de forma algo más precisa lo que pretendemos decir, podemos señalar que el único Espíritu de Dios, quien ha convertido a Jesús en el Cristo, estaba activo en la creación desde el principio, a fin de llevarla entre gemidos y suspiros hacia su meta escatológica, al reino de la libertad de los hijos de Dios, a través de la común glorificación de Dios.

Si se toma en serio esta actividad universal del Espíritu de Dios, entonces el hecho de que Jesucristo pueda ser comparado en diversos sentidos con Confucio, Lao-Tsé, Buda, etc., y de que, al así hacerlo, algunos paralelismos resulten realmente sorprendentes no constituye un cuestionamiento, sino en el fondo una confirmación de la fe cristiana. La diferencia decisiva entre Jesucristo y otros fundadores de religión no consiste principalmente en doctrinas concretas; Jesucristo no solo enseña un camino, sino

que más bien él mismo es el camino. «Yo soy el camino, la verdad y la vida». Más en concreto, la diferencia consiste, pues, en que Jesucristo asegura ser la condensación y realización personal de lo que como pregunta por la verdad y respuesta verdadera está presente en las demás religiones. Pero condensación y realización significan más que mera revelación y mera epifanía. Jesucristo no solo nos descubre y nos hace conscientes de lo que anónimamente viene dado por doquier en la historia de la humanidad. Eso trasluciría una forma de pensar idealista y ahistórica. En el cristianismo se trata de una realización histórica de lo que, por lo demás, existe de manera indeterminada, equívoca y, a menudo, también distorsionada y confusa. En Jesucristo se concreta, o sea, se condensa, realiza y decide el sentido definitivo de la historia. Formulado en el lenguaje de la tradición teológica: Jesucristo no solo es signo, sino signo eficaz de Dios en el mundo, o sea, un signo en el cual y a través del cual el sentido del mundo, amén de revelarse, acontece concretamente. Solo quien percibe esta condición de signo eficaz, por contraposición al signo que se limita a hacer algo manifiesto, entiende lo que se quiere decir teológicamente cuando se califica a Jesús de sacramento primigenio.

Preguntémonos, pues, de qué manera se condensa y realiza en Jesucristo el sentido de la realidad toda. La respuesta reza: en Jesucristo se revela y se hace históricamente real que lo último y más profundo de la realidad, el misterio en el que nuestra existencia humana se pierde sin cesar, aquello que nos concierne absolutamente y por lo que todas las religiones preguntan, lo que buscan bajo múltiples nombres, no es un misterio innominado, ni una nada, quizá incluso absurda, ni un destino ciego ni una ley cósmica impersonal. En Jesucristo, el misterio de nuestra existencia que todo lo gobierna y, sin embargo, permanece inescrutable, ese misterio que llamamos Dios, se ha revelado como amor absoluto que dice sí de forma por completo personal a todo hombre, acogiéndolo definitivamente. En su vida, Jesucristo no solo ha revelado este amor, sino que lo ha realizado históricamente en tanto en cuanto se ha lanzado por completo a él, consumiendo su vida al servicio de los demás y en la entrega a Dios, su Padre. La resurrección y la exaltación son la realización definitiva de este amor, porque, por medio de ellas, Jesucristo ha sido aceptado de una vez para siempre como ser humano por Dios e incorporado a la vida divina. A través de la cruz y la resurrección se realiza así el nuevo eón; a través de ellas se genera y surge el cielo como la realidad en la que Dios llega irrevocablemente junto al ser humano y el ser humano llega irrevocablemente junto a Dios. La cruz pascualmente transfigurada es, por eso, el sacramento primigenio de la salvación del mundo.

Esta afirmación resultaría equívoca si se la quisiera entender en el sentido de un particularismo y exclusivismo salvífico estrecho de miras. En efecto, partimos de que Jesucristo, según la convicción de la fe cristiana, es el *concretum universale*, la concreta realización de aquello a lo que toda realidad aspira; es la concreta determinación de aquello que de modo indeterminado, equívoco y confuso se insinúa en toda realidad. Toda vida se realiza en el rebasamiento de límites. La semilla solamente da fruto si cae en la tierra y muere; los seres humanos solamente logran encontrarse y aceptarse a sí

mismos si escapan de la prisión de su propio yo y salen al encuentro del otro. Así, Jesucristo arroja luz sobre la realidad en conjunto; por doquier se hacen manifiestas huellas y tendencias que conducen a Cristo. Por consiguiente, en la historia de la humanidad no solo existe un *votum ecclesiae* subjetivo, en virtud del cual un ser humano puede alcanzar la salvación; toda la realidad y toda la historia, allí donde, impulsadas por el Espíritu, intentan trascenderse a sí mismas, son un *votum ecclesiae christiana*. Esta universal actividad del Espíritu de Dios puede ser calificada con una expresión acuñada por K. Rahner: «existencial sobrenatural». Ello significa concretamente que el cristianismo puede y debe reconocer todo lo que de auténticos valores humanos y religiosos existe en la historia de la humanidad y que en ello puede percibir al mismo tiempo huellas de una actividad «sobrenatural» del Espíritu. Pero de inmediato tendrá que añadir que este «existencial sobrenatural» únicamente alcanza su singular y definitiva realización en la historia y el destino de Jesucristo, de suerte que el encuentro explícito con este en la fe no solo pone de manifiesto el sentido cristiano de las demás religiones, sino que a la vez lo realiza de un modo definitivo, superador de todo lo anterior e imposible de superar ya en la historia.

Si con ello es de esperar que haya quedado claro, al menos a grandes rasgos, lo que significa hacer profesión de fe en Jesucristo como el único sacramento primigenio de la salvación del mundo, ahora hay que dar un paso más hacia la afirmación de que la Iglesia es el sacramento universal de la salvación. A semejante paso adicional, decisivo para el desarrollo de nuestro tema, se le oponen no pocas dificultades, en modo alguno exclusivamente teológicas, sino también a menudo sostenidas por experiencias personales y, por ende, no rara vez teñidas de emocionalidad. No son pocos quienes afirman: Jesús, sí; la Iglesia, no[10]. A la vista de la historia de la misión, este eslogan puede resultar hasta cierto punto comprensible.

Así y todo, un cristianismo sin Iglesia sería, ya solo desde un punto de vista meramente sociológico, una abstracción. Por supuesto, en el presente contexto no es posible discutir los complejos interrogantes sobre la relación entre Jesucristo y la Iglesia, sobre todo la pregunta relativa a una supuesta fundación de la Iglesia por Jesucristo. En general hoy se defiende la opinión de que dentro del movimiento escatológico de congregación de Jesús no había lugar para una fundación (entendida en sentido estricto) de la Iglesia y de que la Iglesia es más bien una realidad pospascual y pentecostal. Con la resurrección y el envío del Espíritu, sin embargo, la Iglesia viene dada no solo incidental o fácticamente, sino con necesidad esencial. Pues el triunfo de Jesucristo no podía por menos de llevar a retomar de modo nuevo el movimiento escatológico de congregación de Jesús. Pero justamente esto fue lo que tuvo lugar con la misión entre los judíos y los gentiles. El vínculo es incluso aún más fundamental: tanto la victoria definitiva de Jesús en y a pesar de su fracaso exterior en la cruz como la permanente presencia de su Espíritu en la historia tan solo pueden cobrar efectividad histórica, «tener éxito» en la historia y triunfar en ella si son históricamente creídos y públicamente atestiguados. Así, la Iglesia, en la forma exterior visible de la comunidad de los creyentes, es a un tiempo el

modo de existencia y de acción históricas del Espíritu de Jesucristo. En ella se realiza de manera histórico-provisional la meta escatológica de la historia: la congregación de las naciones por medio de la participación común en el único Espíritu de Dios, quien con Jesucristo ha venido en su plenitud. De esta suerte, la Iglesia es, hablando bíblicamente, «edificación en el Espíritu Santo» y, dogmáticamente formulado, «sacramento del Espíritu Santo» y, por ende, sacramento universal de la salvación[11].

Esta nueva realidad, acontecida mediante la cruz, la resurrección y el envío del Espíritu, constituye la verdadera y más profunda fundamentación de la misión cristiana. En la actualidad no podemos fundamentar ya la misión primordialmente a partir del mandato misionero recibido del Resucitado. Hoy sabemos que este mandato misionero no es más que una recapitulación posterior –nacida de la mirada retrospectiva de la Iglesia primitiva a su propia misión– de lo que al principio se había impuesto a partir de la esencia misma de la «causa» cristiana. Esta «causa» se manifestó definitivamente en la historia y el destino de Jesús y en el amor de Dios permanentemente presente en el Espíritu, amor del que solo se puede ser partícipe comprometiéndose con él y dándole respuesta. No es posible querer poseer egoístamente el amor para uno mismo; el amor es solidario y desea difundirse, emanar. El amor solamente se realiza en y a través de las obras de amor. Por eso, la misión cristiana no pretende otra cosa que hacer realidad en la historia el amor de Dios devenido definitivo en Jesucristo dando testimonio de él y comunicándolo a todos. Porque el misionero ha aprehendido en Jesucristo el amor de Dios a todos los seres humanos, o mejor: porque él mismo ha sido aprehendido por ese amor, «debe» –como dice expresamente Pablo– comunicar a todos tal mensaje de amor. La misión se ha convertido, como pone de manifiesto este «deber», en el destino del misionero y de la Iglesia en su conjunto.

El concilio Vaticano II formula este punto con mucha claridad. No solo correlaciona, como ya se ha mencionado, los dos objetivos clásicos de la misión –a saber, la evangelización y la conversión del individuo, por una parte, y la implantación de la Iglesia, por otra–, porque el individuo siempre se encuentra inmerso en relaciones sociales y es aceptado por Dios en estas sus imbricaciones sociales. El concilio sitúa además los dos objetivos de la misión, que son vistos como una unidad, en el contexto de la historia universal y afirma que a través de la misión acontece la epifanía y el cumplimiento del plan de Dios en el mundo y su historia[12]. Pero este plan brota, según el concilio, del amor de Dios, que, en el Espíritu Santo, a través de Jesucristo se ha manifestado en el mundo de una vez para siempre y en toda su plenitud[13]. La misión se deja impulsar por este amor y tiene como fin hacer partícipes de él a todos los seres humanos y a todos los pueblos; así, en cierto modo prolonga la misión de Cristo en el Espíritu Santo[14]. Desde este enfoque resulta comprensible que el concilio subraye con énfasis que la Iglesia es misionera por esencia[15]. Sin tal amor que desborda límites, ya no sería la Iglesia de Jesucristo.

Partiendo del centro de la fe cristiana, resulta posible, por tanto, «recuperar» las distintas teologías de la misión e integrarlas en una abarcadora fundamentación de la

misión. Pues en la medida en que se reconoce que en el Espíritu la eficacia de la Iglesia como sacramento del Espíritu es mediada desde siempre a la historia, es posible desmontar la falsa disyuntiva entre dos concepciones de la misión: una histórico-salvífica y eclesiocéntrica, otra histórico-universal y orientada al mundo. La categoría teológica de sacramento, que significa y opera la salvación universal, es capaz de conjugar ambos aspectos, y es capaz también de hacer justicia a las legítimas preocupaciones de una y otra orientación. A modo de síntesis cabe afirmar, pues: Jesucristo, como el amor universal de Dios concretado, es el fundamento y el contenido de la misión cristiana. Por eso, en la misión se realiza, a tenor del concilio, el sentido definitivo tanto del hombre individual como de la historia en su conjunto.

IV. La realización concreta, hoy

Todo lo dicho hasta ahora únicamente tiene sentido si, lejos de quedarse en gris teoría, lleva a una realización concreta en nuestro tiempo. Sin embargo, a la luz de lo dicho, también sería un error esperar soluciones y recetas concretas para las diversas preguntas que plantea la praxis misionera actual. La verdad solo puede revelarse en tanto en cuanto es realizada. Para los cristianos, Jesucristo no es un faro que alumbra la entera carretera de la historia, sino una linterna que se lleva en la mano e ilumina a medida que nosotros mismos vamos avanzando. En consecuencia, en lo que sigue no podemos más que sugerir la dirección en que cabe recorrer este camino. A tal fin intentamos describir primero tres estadios del camino, que valen para la misión en general, y luego abordamos dos problemas ante los cuales la misión debe acreditarse hoy de modo especial.

El Vaticano II presenta el camino de la misión como un proceso en tres pasos[16]. El primero radica en el testimonio del amor cristiano, la presencia desinteresada y sin ninguna intención especial del amor cristiano en todos los pueblos. Resulta interesante sobre todo la historia textual de esta sección. En el esquema inicial, aquí se hablaba de «pre-evangelización». Pero en el curso de los debates conciliares se cayó en la cuenta de que este testimonio sin ninguna intención especial del amor cristiano representa no solo una fase previa de la misión, sino una forma plenamente válida de esta. Esta primera definición de la misión como presencia sin ninguna intención especial del amor cristiano entre las naciones la diferencia radicalmente de un falso proselitismo. En la misión no se trata de competir con otros movimientos espirituales o políticos. Ni tampoco de establecer una nueva zona de expansión e influencia de la Iglesia o de reclutar continuadores. Donde prima el amor, allí no se cuenta, sino que se pesa. El éxito externo no es una categoría válida en el seguimiento de Jesús.

El segundo paso lo constituyen la predicación del Evangelio y la congregación del pueblo de Dios. El tránsito hacia este segundo paso únicamente es posible, en palabras del concilio, «allí donde Dios mismo abre una puerta a la palabra». Solo él determina cuándo y dónde brota lo que hemos sembrado. Con ello se hace patente que la misión no

es primariamente un acto de la Iglesia, sino *missio Dei*, obra del Espíritu. La misión en sentido propio no se puede hacer ni organizar, sino que es un acontecimiento siempre nuevo. En ella, la Iglesia existente no se expande sin más; antes bien, la Iglesia acontece sin cesar de nuevo en la misión. Nadie puede deducir a priori qué ocurrirá en concreto cuando el Evangelio sea anunciado en una situación cultural diferente. En las Iglesias jóvenes, la Iglesia puede y debe descubrir de continuo aspectos nuevos de su ser. Así, la Iglesia de misión es –precisamente en su juvenil frescura– sacramento del Espíritu, cuya tarea consiste en realizar una y otra vez en su escatológica novedad la obra de Jesucristo.

Solo como tercer paso sigue la edificación de la comunidad cristiana. Si se toma en serio que la Iglesia debe ser sacramento, o sea, signo e instrumento de la salvación, entonces esta edificación de la comunidad cristiana no tiene ninguna finalidad en sí. La incorporación a la Iglesia representa en el fondo una invitación a los hombres de todos los pueblos a participar activa y responsablemente en el testimonio del amor en vez de limitarse a ser receptores pasivos de la salvación. La misión, por consiguiente, no es una llamada al egoísmo salvífico personal, sino una apelación a la generosidad de las personas para que se incorporen al servicio vicario de Jesús a todos los seres humanos. Uno solamente participa del amor de Jesús en la medida en que se abre a tal amor, que se trasciende a sí mismo; en este sentido, la consciente incorporación pública a la Iglesia, que lleva asociado el deber de dar testimonio cristiano, sugiere una intensificación de la salvación personal. «El hombre se salva en tanto en cuanto colabora en la salvación de los demás. Uno siempre es salvado, por así decir, para los demás y, en esa misma medida, también por los demás»[17]. Así, cabe afirmar que la vocación a la participación en el servicio vicario a otros es el sentido más profundo de la misión cristiana. Su esencia es la solidaridad cristiana con todos los hombres.

Un signo nunca existe en sí y para sí; los signos se ponen siempre para los demás. Por consiguiente, si se define la Iglesia de este triple modo como eficaz signo sacramental de salvación para el mundo, entonces al mismo tiempo se está definiendo la Iglesia como Iglesia para los demás. No son las personas quienes existen para la Iglesia, sino, al revés, la Iglesia la que existe para las personas. De ahí que la Iglesia deba prestar atención sin cesar a los «signos de los tiempos»; únicamente se mantiene fiel a sí misma y al mandato que ha recibido en la medida en que afronta sin cesar el desafío de cada época. Por eso, ahora hemos de abordar aún, con toda la cautela y la provisionalidad necesarias, dos tendencias que pueden resultar relevantes para la forma presente y futura de la misión. Nos preguntamos, pues, de qué manera puede ser hoy la Iglesia en concreto sacramento de salvación para el mundo.

1. La relevancia de las Iglesias locales y el problema de la inculturación del cristianismo

Hasta el concilio Vaticano II, la misión eclesial de la Edad Moderna se encuadraba en el contexto de la colonización occidental; en consecuencia, partía de una comprensión

uniformadora y centralista de la Iglesia. Las Iglesias de misión eran edificadas según el modelo de las Iglesias europeas o estadounidenses. Así, la misión era en gran medida una exportación del cristianismo occidental y propició Iglesias alienadas de su herencia cultural autóctona. Esta era de la historia de la misión ha terminado ya, no solo política, sino también eclesialmente. El concilio Vaticano II renovó la visión del Nuevo Testamento y de la Iglesia antigua según la cual la Iglesia una existe en y a partir de numerosas Iglesias locales[18]. Las Iglesias locales no son solo provincias y distritos administrativos de la Iglesia, sino realizaciones y actualizaciones autónomas de la Iglesia. La unidad de la Iglesia es una comunión de Iglesias. Únicamente en virtud de semejante unidad en la diversidad puede ser la Iglesia sacramento del amor de Dios, que vincula en tanto en cuanto libera al mismo tiempo. La visión plural de la Iglesia no torna superfluo el ministerio petrino. Al contrario, en el futuro más bien cobrará, bajo nuevas formas y como centro de comunicación y signo de la unidad en la diversidad, una relevancia mayor que hasta ahora.

Por lo que respecta a la misión, esto significa que en la actualidad lo esencial de la responsabilidad misionera se está desplazando cada vez más desde el centro o desde las principales sociedades misioneras hacia las Iglesias locales en el Tercer Mundo. La misión tal como hasta ahora la hemos conocido, con origen en Occidente o en el Norte, presumiblemente se transformará cada vez más en una ayuda recíproca entre las Iglesias locales de Occidente o del Norte, más antiguas, y las Iglesias locales del Sur, más jóvenes. Sin respaldo personal, material y sobre todo ideológico, las Iglesias jóvenes no están aún en condiciones de sobrevivir. Pero en el futuro esta ayuda tendrá que configurarse cada vez más conforme al principio de subsidiariedad.

Ello comporta algo más que el traslado de responsabilidad exterior al clero nativo. Tampoco basta con una acomodación externa, o sea, con asumir la lengua vernácula y los símbolos autóctonos en la liturgia, el arte y la eclesiología. Más bien se trata de la inculturación del cristianismo, de su encarnación en el contexto cultural correspondiente en cada caso, del surgimiento de nuevas Iglesias con una espiritualidad específicamente india, china, africana o latinoamericana. No debemos engañarnos sobre la dificultad y la larga duración de este proceso, como tampoco sobre sus posibles peligros. Este proceso es difícil ya solo por el hecho de que hoy no está claro en muchos casos qué puntos de contacto puede encontrar la Iglesia en una cultura dada. En efecto, actualmente las propias culturas autóctonas tradicionales se encuentran, a causa de la industrialización y en parte en la estela de la socialización, en un vertiginoso tránsito hacia un futuro aún indeterminado. En la presente situación, rebautizar sin más las culturas tradicionales sería en numerosos casos una suerte de neogótico. El punto de partida de la inculturación del cristianismo no puede residir, máxime hoy, en culturas ya «coaguladas» en símbolos, conceptos y sistemas fijos; antes bien, hay que buscarlo en el intercambio de las experiencias humanas y religiosas que subyacen a tales símbolos, conceptos y sistemas. Semejante intercambio espiritual de experiencias entre cristianos y no cristianos terminará conduciendo presumiblemente a nuevas formas culturales que no cabe prever ni deducir

a priori. Precisamente en virtud de esta valentía de confiar en lo imprevisible de la acción del Espíritu de Dios en nuestra época y en la Iglesia actual, la Iglesia podría ser hoy un signo de esperanza.

2. La Iglesia de los pobres y la relación entre misión y desarrollo

He aquí un tema ilimitado al que en el presente contexto no podemos dedicar más que un par de incompletas observaciones. Mas tampoco cabe pasarlo por alto. Si en el ámbito de la Iglesia de misión actualmente aumentan el hambre, la desnutrición, la superpoblación y el desempleo, esa es una situación en la que la Iglesia debe acreditarse como sacramento de la salvación. La misión eclesial ha estado asociada desde el principio mismo a grandes esfuerzos caritativos y sociales, en especial a través de la fundación y el mantenimiento de hospitales y escuelas. Pero en la actualidad la situación está cambiando, no solo cuantitativamente por lo que respecta a la magnitud de la miseria, sino también cualitativamente. Se es consciente de que, en casos de extrema necesidad, la ayuda sola, por muy precisa y cristianamente exigida que siga siendo, no resulta suficiente. Por eso, cuando se habla de desarrollo, no se alude solamente a la ayuda caritativa en casos individuales, sino a la ayuda estructural. Hoy esta no afecta solo a países concretos, sino a todo nuestro desequilibrado sistema económico internacional, en el que los ricos son cada vez más ricos y los pobres más pobres. Dada semejante situación, ¿cómo debe proceder la misión, a fin de mostrarse creíble como signo de la salvación?

Una cosa debería estar clara de antemano: la misión y el desarrollo no se pueden separar nítidamente como dos ámbitos por completo diferentes. El amor a Dios y el amor al prójimo forman en el cristianismo una unidad indisoluble. En ello, el amor al prójimo incluye la preocupación por un orden justo y humano; el amor al prójimo posee ineluctablemente una dimensión política. N. Berdiaiev escribió en una ocasión: «Pan para mí es una cuestión material; pan para mi hermano es un problema espiritual»[19]. Así, no existe ninguna disyuntiva entre evangelización y humanización, entre verticalismo y horizontalismo. Pero también debería estar claro un segundo punto: la misión no debe identificarse con el desarrollo. Este último plantea interrogantes tecnológicos, económicos, políticos, etc., para cuya solución el Evangelio puede resultar inspirador, pero no contiene receta alguna. El Evangelio no nos proporciona la respuesta a preguntas para cuya contestación Dios nos ha dotado del entendimiento. El Evangelio respeta tanto la autonomía de los ámbitos seculares objetivos como la libertad humana. Por eso, incluso entre cristianos se puede llegar a opiniones diferentes en la respuesta a estas preguntas. Sin embargo, en tercer lugar es cierto que ni para los cristianos ni para la Iglesia existe una perspectiva neutral más allá de las posiciones enfrentadas. El cristiano debe posicionarse, asumiendo también contradicciones y desventajas. El último concilio, desde la fidelidad al modelo que es Jesús, hizo una opción clara, obligando a la Iglesia a ponerse de parte de los pobres y débiles[20]. Por desgracia, hasta ahora esto ha tenido relativamente escasas consecuencias prácticas. El proceso de transformación de conciencia avanza solo lentamente; a la vista de los acuciantes problemas, demasiado

lentamente. K. Rahner habló incluso de la incapacidad de la Iglesia actual para la pobreza[21].

Pero ¿qué puede hacer la Iglesia en concreto? Ante todo, debe comenzar por su propio ámbito, eliminando no solo toda pompa, sino también la impresión que suscita de ser rica y poderosa. Por desgracia, con frecuencia son las Iglesias jóvenes –y sus obispos– las que menos comprenden esto. La acción de la Iglesia *ad extra* debe estar determinada por la revolución del Evangelio de Jesús, quien no recorrió el camino de la violencia, sino el de la no violencia. Si se prescinde de situaciones extremas de excepción, en las que, según la tradición cristiana, se consideran legítimos los cambios políticos violentos[22], hay que afirmar que la violencia casi siempre engendra nuevos conflictos, desencadena más violencia como respuesta y pretende sanar un mal por medio de otro mal. La violencia, con independencia de quien la emplee, es siempre reaccionaria. La no violencia, en cambio, detiene la «espiral de la violencia» (H. Câmara) y supera el mal mediante el bien, haciendo posible así un nuevo comienzo. Es la verdadera alternativa, que nos redime del círculo vicioso en el que estamos atrapados.

Este poder (*Gewalt*, que significa asimismo «violencia») de la no violencia (*Gewaltlosigkeit*) puede aplicarlo la Iglesia de un doble modo: mediante su palabra profética y mediante el signo profético de los hechos. Por medio de su palabra profética debe llamar por su nombre a la injusticia existente y prestar su voz a todos cuantos no tienen voz ni cuentan con grupos de presión. En su predicación debe preguntar por el verdadero sentido del desarrollo y recordar que desarrollo no es sinónimo de crecimiento económico y progreso tecnológico. «Para ser auténtico, [el desarrollo] debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre»[23]. Los cambios meramente externos no sirven de nada si no se transforman también los corazones humanos a través del Espíritu del amor y la reconciliación. Pero las palabras solas, cuando no van acompañadas por los hechos, son vanas. Por medio de los hechos, la Iglesia debe establecer signos proféticos de semejante desarrollo integral. Eso puede acontecer a través de modelos concretos, como, por ejemplo, los movimientos de autoayuda. Sin embargo, lo más importante son los testimonios personales de «santos» modernos, como Charles de Foucauld, la Madre Teresa y muchos otros. Para los santos de nuestros días, por hablar con los monjes de Taizé, la lucha y la contemplación deben constituir una unidad. Tales santos son quienes principalmente convierten hoy a la Iglesia en un signo entre las naciones. Gracias a ellos, el mensaje cristiano de la reconciliación deviene un signo concreto y una realidad concreta en la historia.

Llegamos así al final de este capítulo. Lo hemos iniciado con algunas reflexiones sobre la situación actual, que es una situación de transición entre el final de la moderna era clásica de la misión y un nuevo comienzo, del que por el momento solo se vislumbran los perfiles más externos. Hemos hablado de diálogo interreligioso y de ayuda al desarrollo. En el centro ha estado Jesucristo, cuyo amor nos urge, según Pablo, a no vivir para nosotros mismos. Desde aquí, la esencia de la misión se manifiesta como desvelamiento y revelación y, en mayor medida aún, como realización y cumplimiento

del designio salvífico de Dios, activo en toda la historia. En y a través de la misión, la Iglesia es sacramento eficaz de salvación para el mundo. ¿Para qué entonces la misión? La respuesta únicamente puede rezar: la misión es necesaria para que el amor de Dios en Jesucristo se manifieste y realice entre todas las naciones y para todos los seres humanos y para que todas las naciones y todos los seres humanos devengan uno en este amor. También en el futuro los cristianos serán presumiblemente solo una minoría de la población mundial. Pero ellos quieren servir, en representación de todos los hombres, a la unidad de la humanidad. La unidad y la paz no constituyen solo un problema político y económico; antes al contrario, tienen que ver igualmente con la reconciliación de los corazones. En este sentido, la misión cristiana se entiende a sí misma como signo del –y servicio al– mundo unido e incólume que todos esperamos y que nos ha sido prometido por el Evangelio de Jesucristo.

---

[1]. Como importantes tratamientos sintéticos de la teología sistemática de la misión en el mundo de lengua alemana pueden mencionarse los siguientes: Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker,* Freiburg 1962; K. Bockmühl, *Die neuere Missionstheologie,* Stuttgart 1964; L. Wiedenmann, *Mission und Eschatologie*, Paderborn 1965; K. Rahner, «*Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche*», en Handbuch der Pastoraltheologie, vol. 2/2, Freiburg 1966, 46-80; A. Rétif, *Mission – heute noch?*, Köln 1968; F. Wagner, *Über die Legitimität der Mission. Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu begründen?*, München 1968; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 325-403 [trad. esp.: El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una eclesiología, Herder, Barcelona 2005]; J. *Müller, Wozu noch Mission?,* Stuttgart 1969; H. W. Gensichen, Glaube für die Welt. *Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971; J. Schmitz (ed.), Das Ende der Exportreligion, Düsseldorf 1971; P. Aring, *Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie*, Neukirchen 1971; P. Rossano, «*Theologie der Mission*», en *Mysterium Salutis 4/1*, Einsiedeln 1972, 503-534 [trad. esp.: «Teología de la misión», en *Mysterium Salutis 4/1*, Cristiandad, Madrid 19842, 517-546]; J. Amstutz, *Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission* (QD 57), Freiburg 1972; L. Rütti, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München/Mainz 1972; F. Koelbrunner, «*Zum Missionsverständnis heute»: Linzer prakt*. Quartalschrift 121 (1973), 119-130; J. Mitterhöfer, *Thema Mission*, Wien 1974.

[2]. W. Freytag, «*Strukturwandel der westlichen Missionen*» en *Reden und Aufsätze*, Teil 1, München 1961, 111.

[3]. Para la situación de la misión, cf. W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche, Freiburg 1974; J. Amstutz, G. Collet y W. Zurfluh, Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000, Zürich 1974.

[4]. Cf. *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* AG 6.

[5]. Cf. *Constitución sobre la Iglesia* LG 9, 14; *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* AG 7; *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* GS 22, 57.

[6]. Cf. O. Schatz (ed.), *Hat die Religion Zukunft?, Graz 1971;* Conc (D) 9/1 (1973) [trad. esp.: *Concilium* 81 (1973), titulado «La persistencia de la religión»].

[7]. Citado por J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München/Mainz 1968, 285 [trad. esp.: *Esperanza y planificación del futuro: perspectivas teológicas*, Sígueme, Salamanca 1971].

[8]. W. Hennis, citado por K. Lehmann, Die *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 28.

[9]. Para lo que sigue, cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo, OCWK,* vol. 3, Sal Terrae, Santander 2013.

[10]. Cf. W. Kasper y J. Moltmann, *Jesus, ja – Kirche,* nein (Theol. Meditationen 32), Zürich/Einsiedeln/Köln 1973.

[11]. Para una detallada fundamentación teológica, cf. W. Kasper, *«La Iglesia como sacramento del Espíritu»,* reimpreso en el presente volumen, 281-305.

[12]. Cf. *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* AG 9.

[13]. Cf. *Ibid.* 2-4.

[14]. Cf. *Ibid.* 5.

[15]. Cf. *Ibid.* 2.

[16]. Cf. *Ibid.* 10-18 (los tres artículos del segundo capítulo).

[17]. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes, op. cit.*, 359s.

[18]. Cf. *Constitución sobre la Iglesia* LG 23; *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* AG 19-22.

[19]9. N. Berdiaiev, citado por J. Power, *Mission Theology Today*, Maryknoll 19713, 142.

[20]. Cf. LG 8, 23; AG 6, 12; GS 21, 69, 88 y *passim*.

[21]. Cf. K. Rahner, «*Von der Unfähigkeit zur Armut»: Neues Hochland* 64 (1972), 52-59; F. Houtard y A. Rousseau, *Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?*, München/Mainz 1973.

[22]. Cf. Pablo VI, *Encíclica Populorum progressio* 31 (DH 4441).

[23]. *Ibid.* 14 (DH 4446).

TERCERA PARTE.

La estructura de comunión de la Iglesia

CAPÍTULO 16.
La Iglesia como sacramento de la unidad

I. Unidad

La unidad y la unicidad de la Iglesia se fundan hondamente en el misterio más esencial de la Iglesia y de la entera economía de la salvación: un Dios y Padre de todos, un Señor y mediador que es Jesucristo, un Espíritu que obra en todos y que une a todos; y en conformidad con ello: una fe y un bautismo, un cuerpo y una esperanza común (cf. Ef 4,4-6). En último término, esta unidad de la Iglesia se fundamenta en la unidad que Dios mismo es y apunta, más allá de sí misma, a la unidad del mundo: «Que todos sean uno; como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste... que sean uno como lo somos nosotros, yo en ellos y tú en mí» (Jn 17,21-23). La manifestación y la realización supremas de esta unidad se encuentran en la participación común en la única eucaristía, sacramento de la unidad y vínculo del amor (Agustín): «Uno es el pan. Por eso, todos formamos un cuerpo, pues todos compartimos el único pan» (1 Cor 10,17).

Con este mensaje de la unidad, el Nuevo Testamento guarda relación con una de las más profundas experiencias y cuestiones del pensamiento humano desde el principio de los tiempos. De hecho, la unidad es un concepto primero y originario tanto del pensamiento como del ser. Todo lo que es, en la medida en que es, no puede a la vez no ser. La realidad es, por tanto, indivisa en sí, y esto significa que es una. Por eso, Tomás de Aquino considera el unum como una de las determinaciones trascendentales del ser, es decir, una de las determinaciones que corresponden por principio y necesariamente a todo lo que es. Así, la unidad es, frente a la pluralidad, el elemento más originario y abarcador. La pluralidad no presupone solo unidades individuales, pero tampoco es pensable si no participa de algún modo en el uno. Lo que la tradición metafísica expresa con conceptos abstractos como estos y, por lo demás, es confirmado por la investigación actual sobre el pluralismo, se fundamenta desde el punto de vista teológico, en último término, en la realidad de la creación. En efecto, a la creación pertenece la separación de luz y tinieblas, arriba y abajo, cielo y tierra, tierra firme y mares (cf. Gn 1,3-10). El mundo no es un caos, sino un cosmos que Dios ha ordenado mediante su palabra y según su sabiduría con medida, número y peso (cf. Sab 11,20). Solo a través del pecado irrumpe el caos en el mundo. Jesucristo es la plenitud de los tiempos, porque él recapitula y unifica todo lo que hay en el cielo y sobre la tierra (cf. Ef 1,10).

Dado que mediante el único bautismo somos ya uno en el único Espíritu en Cristo, y de este modo queda abolido el carácter divisorio de las diferencias de razas, clases y

sexos (cf. 1 Cor 12,13; Gál 3,28; Col 3,11), la unidad de la Iglesia no es un simple postulado, no es algo que debemos «hacer» artificialmente, no es una finalidad de la organización eclesial. La unidad de la Iglesia es en Cristo ya una realidad. La Iglesia es en Cristo, digámoslo así, un sacramento, es decir, signo e instrumento de la unidad con Dios y de la unidad de los seres humanos entre sí (cf. *Lumen Gentium* 1). Ella es anticipación profético-sacramental de la unidad que será realizada plenamente solo al final de los tiempos, cuando Dios sea todo en todo (cf. 1 Cor 15,28). Por consiguiente, todas las divisiones de la Iglesia están, en última instancia, en contradicción con la voluntad de Dios y con la realidad de Jesucristo; son escándalo y pecado. Además, oscurecen la imagen de la Iglesia hacia fuera y privan al mundo del servicio de la unidad, de la paz y de la reconciliación, que ha sido encomendado a la Iglesia.

Puesto que la unidad tiene su origen en la creación, su cumplimiento en Jesucristo, y su realización histórica provisional y su instrumento en la Iglesia, se puede comprender, sobre la base del testamento de Jesús (cf. Jn 17), que las exhortaciones a la unidad y a la concordia siguen vigentes: «Estad de acuerdo y no haya disensiones entre vosotros» (1 Cor 1,10; cf. Flp 2,2). De manera particularmente enérgica presenta Lucas, al comienzo de los Hechos de los Apóstoles, la unanimidad de la primera comunidad de Jerusalén como imagen ideal para todas las generaciones venideras: «Eran asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la solidaridad, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42; cf. 1,14; 2,46; 4,24; 5,12). A partir de aquí se desarrolló después la doctrina del triple vínculo de la unidad: el vínculo de una confesión común de fe por parte de todos, el vínculo de los mismos sacramentos y el vínculo de la comunión eclesial bajo una sola dirección (cf. LG 13).

II. Pluralidad

Desde el primer momento hubo en la Iglesia también una rica pluralidad. Es ciertamente significativo el hecho de que el único Evangelio del único Dios, del único mediador Jesucristo y del único Espíritu sea testimoniado en la relación, cargada de tensión, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y en la forma de cuatro evangelios diferentes. A la tradición, ya de por sí polifacética, de los sinópticos y de Juan se suma, junto a otros y diversos escritos, el *corpus paulinum*, que a su vez es muy variado si se piensa en las diferencias entre las cartas principales de Pablo, las llamadas deuteropaulinas (Efesios y Colosenses), las Cartas Pastorales y la Carta a los Hebreos. Esta pluralidad, cargada de tensión, con la que es atestiguado el único Evangelio está presente también en los comienzos de la Iglesia: pensemos en las tensiones entre los de lengua hebrea y los helenistas (cf. Hch 6,1), entre los cristianos de origen judío y los de origen pagano (cf. Hch 10s; 15), entre Pedro, Pablo y Santiago (cf. Gál 2), entre Pedro y Juan (cf. Jn 20,1-10).

Es sobre todo Pablo quien refleja, en su doctrina de los carismas, de modo general esta pluralidad llena de tensión: «Tenemos dones diversos según la gracia que se nos ha concedido» (Rom 12,6). «Existen carismas diversos, pero un solo Espíritu. Existen ministerios diversos, pero un solo Señor. Existen actividades diversas, pero un solo Dios» (1 Cor 12,4-6). Así, hay apóstoles y evangelistas, ministerios de profetas y diáconos, pastores y maestros. Pero sería erróneo referir tal pluralidad solo a los carismas de los individuos dentro de la Iglesia; hay también una pluralidad de la Iglesia en sí misma. De hecho, la Iglesia una se realiza en muchas iglesias dependiendo del lugar. Pablo habla de la «iglesia de Dios que está en Corinto» (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,2) y, por tanto, comprende la comunidad de Corinto con todas sus particularidades, en parte muy inquietantes, como realización y representación de la Iglesia una, lo cual vale también para las diferentes iglesias que están en Jerusalén, en Antioquía, en Éfeso, en Roma y en otros lugares.

Esta pluralidad sorprendentemente amplia en tiempos del Nuevo Testamento, y también dentro del Nuevo Testamento, es expresión de la inestimable riqueza, de la inagotable plenitud y del misterio siempre mayor de Dios y de su realidad salvífica. Asimismo, está en correspondencia con la realidad de la creación, que se caracteriza por una variopinta multiplicidad y una inagotable riqueza de los ámbitos de la realidad y de sus géneros, especies e individuos. Ningún grano de arena del desierto es idéntico a otro, e igualmente grande es la diferencia entre las personas, entre una persona y otra, entre razas, pueblos, culturas y generaciones. Uno de los datos fundamentales de la antropología cristiana y de su personalismo muestra que cada ser humano es absolutamente singular.

Dios no ama las abstracciones antropológicas, sino a las personas de carne y hueso. Por eso, el Nuevo Testamento habla de la multiforme y variada sabiduría de Dios, que se ha manifestado en Jesucristo (cf. Ef 3,10s). En correspondencia con ello, tampoco la imagen de la Iglesia puede ser monocorde, monolítica, monótona, sino que debe ser plural, variada, rica en imaginación. Solo gracias a la pluralidad, la Iglesia es signo de la libertad y la universalidad del Evangelio y de su independencia de una determinada cultura o de una forma política, signo también de la dignidad y del valor de la libertad de cada persona y de las diversas culturas.

Por consiguiente, la Iglesia tiene que hacerse, como el Apóstol, todo para todos (cf. 1 Cor 9,20-23). Tiene que examinarlo todo y quedarse con lo bueno (cf. 1 Tes 5,21) y, en este sentido, tiene que realizarse en cada una de las Iglesias locales según los datos históricos y culturales presentes en ellas, en una multiplicidad de modos de anuncio, formas litúrgicas y de piedad, teologías, leyes eclesiásticas, formas de compromiso social y político y de servicio social, usos y costumbres. Tal pluralidad de Iglesias locales, de sus tradiciones, ritos y ordenamientos, carismas y estados en la Iglesia una, es expresión de riqueza y plenitud, de catolicidad en el sentido originario del término (cf. LG 13).

III. Unidad en la pluralidad

– Pluralidad en la unidad

Hay que distinguir la legítima, es más, la deseable y necesaria pluralidad en la Iglesia de un pluralismo de posiciones no vinculantes e incluso contradictorias. En la Iglesia puede tratarse únicamente de la pluralidad y de la pluriformidad del único e idéntico Evangelio, y de la única e idéntica realidad salvífica, que en su riqueza y en su plenitud no puede ser agotada por ninguna forma finita particular. Esto excluye todo espíritu de partido. «¿Está dividido Cristo?» (1 Cor 1,13). Así pues, cada uno, correspondiendo a la gracia que le ha sido dada (cf. 1 Cor 3,10), debe actuar para la edificación del único cuerpo de Cristo, formado por muchos miembros diferentes, y comprenderse de modo solidario como una parte del todo (cf. 1 Cor 12,12ss).

Este es el sentido bíblico originario de *koinōnía/*communio: participación en los mismos bienes salvíficos, es decir, en el único Espíritu, en el único Evangelio, en el único bautismo y en la única eucaristía. Tal participación común funda la comunidad. La *communio sanctorum* en el sentido de la participación en los sancta (bienes salvíficos) comunes fundamenta la *communio* sanctorum en el sentido de la comunión de los sancti (de los santos, es decir, de los santificados). La unidad de la Iglesia es unidad en la *communio*. Puesto que toda Iglesia local existe mediante la participación en el mismo bautismo y en la misma eucaristía, no puede existir aisladamente; antes bien, está referida de modo esencial a la *communio* y a la *communicatio* con todas las demás Iglesias locales. Sin tal *communio*, ella pierde su propia identidad. Pero esta *communio* no puede ser comprendida como reconocimiento mutuo en un sentido solamente horizontal, sino que presupone necesariamente la *communio* en la única verdad y en la única realidad de la salvación.

Tal unidad en la pluralidad y pluralidad en la unidad tiene su imagen originaria y su fundamento último en la índole de la unidad propia de Dios. La unidad de la naturaleza de Dios se realiza concretamente en la trinidad de las personas divinas y, viceversa, las tres personas divinas existen solo mediante su diferente posesión de la única naturaleza divina. El ser de Dios no existe, por tanto, antes y por encima de las personas; estas no son solo modos sucesivos de aparición de Dios; el único ser de Dios está solamente en las relaciones personales de Padre, Hijo y Espíritu. Estos, por su parte, no existen antes del ser de Dios; no lo engendran con sus relaciones personales –ni en un proceso teogónico, por decirlo así, ni en un movimiento dialéctico–; *son* únicamente en cuanto modos, relacional y personalmente subsistentes, del único ser de Dios. La unidad en Dios es, por tanto, una unidad como *communio* en el sentido más elevado, totalmente singular y más allá de toda posible comprensión; y esta unidad de *communio* trinitaria es la forma auténticamente cristiana no solo del monoteísmo, sino también de la concepción cristiana de la unidad en general.

La unidad de la Iglesia debe ser entendida según el prototipo de la unidad trinitaria. La Iglesia es «el pueblo unido a partir de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu

Santo» (Cipriano; cit. LG 4; cf. UR 2). Ella, en cuanto unidad de *communio*, es la representación concreta y sígnico-sacramental del misterio trinitario, icono de la Trinidad.

La unidad trinitaria en la pluralidad, que en la Iglesia presenta características sígnico-sacramentales, es más, incluso la unidad en la pluralidad capaz de distinciones reales, es la respuesta específicamente cristiana al problema de fondo del pensamiento que es, al mismo tiempo, el problema de fondo del sentido de la vida: la relación entre unidad y multiplicidad. En efecto: «Todo es uno, todo es diferente». «La pluralidad que no llega a ser unidad es confusión; la unidad que no depende de la pluralidad es tiranía» (B. Pascal). En su unidad como *communio*, la Iglesia es, por tanto, sacramento, es decir, signo e instrumento de la unidad, de la paz y de la reconciliación en el mundo (cf. LG 1). En ella y por medio de ella debe darse claramente una anticipación escatológica ejemplar, modélica, del hecho de que todas las diferencias –con frecuencia letales– entre razas, clases, culturas y sexos son «superadas», en el sentido de que pierden su carácter divisorio sin con ello quedar sencillamente niveladas. Las contraposiciones letales y estériles deben ser transformadas en tensiones y relaciones fecundas, que son las que caracterizan toda clase de vida.

IV. Unidad católica

En concreto, la unidad de *communio* y la eclesiología de *communio* pueden significar realidades muy diferentes. Hay una eclesiología eucarística ortodoxa de *communio*, una concepción anglicana de la *community* [comunidad], el modelo de una comunión conciliar de las Iglesias propia del Consejo Mundial de Iglesias, el modelo de la diversidad reconciliada de la Federación Luterana Mundial y otros muchos. La eclesiología católica de comunión se aproxima a estas concepciones y coincide con ellas en muchos aspectos, pero no es absolutamente idéntica a ninguna de ellas.

Las diferencias se hacen evidentes del modo más claro en el hecho de que, según la doctrina católica, la unidad es –ciertamente no de manera exclusiva pero sí esencial– también unidad y *communio* jerárquica con el ministerio petrino. Según la Escritura, Pedro es representante y portavoz de los demás apóstoles; es el primer testigo de la resurrección (cf. Mc 16,17 par; 1 Cor 15,5); a él le corresponde un *primatus fidei*. Por ello, él debe confirmar a sus hermanos (cf. Lc 22,32), ser la roca que les sirva de fundamento (cf. Mt 16,18) y el pastor supremo del pueblo de Dios (cf. Jn 21,15ss). En correspondencia con ello, el ministerio petrino es, según la doctrina católica, *centrum, fundamentum et principium unitatis* (cf. DH 3051; LG 18).

No cabe duda de que sería muy superficial ver en esta diferencia solo un añadido y, con ello, un agravio vejatorio más a la unidad. Esta diferencia expresa más bien una representación específica de la unidad y una forma específica de la unidad de *communio*. Aun cuando no tenemos pretensión alguna de tratar exhaustivamente esta difícil cuestión, podemos pensar que está caracterizada por dos aspectos estrechamente unidos: la

insistencia en el primado de la unidad frente a la pluralidad y la concreta subsistencia de la Iglesia una en la Iglesia católico-romana (cf. LG 8). Ambas cosas significan que la unidad no existe solo de modo invisible en las diversas Iglesias, sino más bien que ella, de modo similar a lo que sucede en el nivel de la Iglesia local con el obispo, encuentra en el nivel de la Iglesia universal en el obispo de Roma una representación personal y también una voz propia. Así, la Iglesia católica puede ser de modo más claro y concreto signo de unidad para el mundo.

Los peligros y las tentaciones de esta concepción de la unidad son sin duda evidentes, y se han manifestado con frecuencia en la historia de la Iglesia en una interpretación uniforme y monolítica de la unidad, que ha dejado poco espacio para una relativa autonomía de las Iglesias locales y para el derecho a la libertad personal. Contra ella han protestado las Iglesias orientales y las reformadas, y siguen protestando también hoy. Esta crítica constituye una reacción a las exageraciones que a menudo hoy dentro de la Iglesia católica van en otra dirección. Nos entusiasmamos con frecuencia unilateralmente con lo particular, con el derecho de ciudadanía de las diferentes culturas en la Iglesia y con la independencia de las Iglesias locales, pero a menudo –lo cual en cierto modo resulta paradójico en la situación actual de la humanidad– somos alérgicos al punto de vista de la unidad universal y lo somos con un sentimiento antirromano apenas disimulado.

El modelo trinitario de la unidad puede ofrecer aquí una solución al menos de principio. En efecto, la unidad de *communio* trinitaria, aun con toda la igualdad de las personas con respecto a la naturaleza, la dignidad y la adoración debida, se ha de interpretar, precisamente en el sentido de la teología ortodoxa, como unidad jerárquica. Ella tiene su origen y su fuente en el Padre, que ciertamente permite que el Hijo y el Espíritu participen de su ser, les da todo, su entera divinidad, y recibe a su vez todo de ellos. El ser en una relación mutua tiene, por tanto, en la unidad su orden interno no intercambiable y un punto de partida fijo.

Ciertamente este modelo trinitario no puede ser transferido de modo inmediato y meramente deductivo a la Iglesia. No obstante, como icono de la Trinidad, la Iglesia debe ser analógicamente, es decir, de manera que implique una disimilitud aún mayor, un *vestigium trinitatis*. Solo así puede ser signo sacramental para un mundo sin padre, que se rebela contra la autoridad paterna y que mediante esta emancipación del padre no ha llegado a una justa igualdad de derechos, sino a una enemistad mortal entre hermanos y recientemente también a una discordia entre hermanos y hermanas. Precisamente en esta situación le corresponde una nueva actualidad al ideal de una autoridad capaz de liberar, que es origen y fuente de una pluralidad dentro de una unidad mayor y más abarcadora.

CAPÍTULO 17.

La Iglesia como *communio*.

Reflexiones sobre
la idea eclesiológica rectora
del concilio Vaticano II

I. La cuestión de la *communio*

La *communio*-comunión es una realidad primordial y un anhelo originario del ser humano. Ya en las primeras páginas de la Biblia leemos: «No es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2,18). En correspondencia con ello, la filosofía antigua definía al hombre como *zôon politikón*, como ser social que, tanto en el nivel corporal-material como en el cultural-espiritual, está referido a otros y que solo en la *pólis*, en comunidad con los demás, puede realizar en plenitud su condición humana.

Hoy, gracias a los recursos ofrecidos por la técnica moderna y los medios de comunicación, los hombres están exteriormente más próximos que en cualquier otro momento del pasado. Sin embargo, tal vez nunca hayan sido tan grandes como hoy, en nuestra moderna sociedad de masas, el riesgo de aislamiento y el desamparo de la soledad. Nuestra sociedad es una gigantesca acumulación de individuos, no un todo orgánicamente desarrollado. Es indudable que el colectivismo no resuelve los problemas del individualismo moderno. Individualismo y colectivismo son dos extremos contrapuestos que coinciden en dejar al individuo en la soledad. Ninguno de los dos llega hasta el ser de la persona humana, la cual puede encontrar felicidad y paz solo en la unión personal, en valores y fines comunes, en el mutuo intercambio de valores personales.

De este modo resulta comprensible que, después del derrumbamiento del mundo burgués y de su individualismo en la primera guerra mundial, no surgieran solo sistemas colectivistas totalitarios, sino que se elevara con fuerza, sobre todo en la joven generación de entonces, el clamor de una nueva comunión. Las instituciones sociales aparecían como formaciones exteriores establecidas para determinados fines y las mentes más despiertas de entonces les oponían el ideal de la comunión personal. Aunque las condiciones han cambiado, hoy experimentamos un movimiento juvenil similar. Las ideas de participación, de solidaridad, de pequeño grupo, llamado con frecuencia «grupo de base» para distinguirlo de las instituciones sociales –supuesta o realmente– congeladas y anquilosadas, ejercen una atracción que a veces es casi mágica. Por el contrario, todas las grandes instituciones, también la Iglesia entendida como institución, sufren un notable déficit de credibilidad. Esto explica por qué muchos prefieren hablar de comunidad, o de comunidad de base, antes que de Iglesia.

Por supuesto, en este movimiento juvenil había y hay aspectos inmaduros. ¿Cómo podría ser de otro modo? Lamentablemente, tales ideas son también fácilmente objeto de abuso e instrumentalización en sentido ideológico. Esto tuvo que experimentarlo en Alemania dolorosamente el movimiento juvenil en 1933. Pero ¿se puede negar que tras este movimiento se halla la cuestión, más aún, el deseo de una humanidad auténtica y más originaria, y la esperanza en un orden mejor para la sociedad humana, una esperanza no satisfecha por la oferta consumista de nuestra sociedad moderna?

En el primer movimiento juvenil, después de la primera guerra mundial, destacados agentes de pastoral y teólogos fueron capaces de captar esta necesidad de comunión presente en la generación joven y de hacerla fecunda para una renovación de la conciencia eclesial, mostrando cómo la respuesta a los problemas de su tiempo era la Iglesia entendida como comunión en la fe y en los sacramentos. Romano Guardini escribió entonces: «Se ha iniciado un proceso religioso de inmenso alcance: la Iglesia despierta en las almas»[1]. Este despertar eclesial fue –junto con la renovación bíblica, litúrgica, patrística y pastoral de la primera mitad del siglo XX– el presupuesto histórico del concilio Vaticano II y de su renovación eclesiológica[2]. Una de las ideas directrices de la eclesiología del Vaticano II, quizá la idea rectora del último concilio, es la de *communio*[3]. De este modo, el concilio llegó a identificar una de las cuestiones más profundas de nuestro tiempo, la purificó a la luz del Evangelio y respondió a ella de una manera que va más allá de toda búsqueda y de todo cuestionamiento puramente humanos. Así, la eclesiología de comunión del concilio fue acogida favorablemente y surgieron en todos los niveles de la vida eclesial nuevas formas de responsabilidad común. La idea de la *actuosa participatio* (participación activa) ha resultado fecunda mucho más allá del ámbito de la liturgia. La Iglesia puede ser experimentada de nuevo como *communio*. Ha crecido una conciencia más honda de que todos somos Iglesia. Hoy, veinte años después de la clausura del concilio, el entusiasmo de aquel momento se ha desvanecido en gran parte. En su lugar echan raíces cada vez más hondas el desencanto y la decepción, y en parte también la amargura. Para algunos, el concilio fue demasiado lejos; para otros, se quedó muy corto. Unos temen una restauración mientras que otros la esperan. Yo no me asocio con los profetas de la izquierda ni con los de la derecha. Para la Iglesia no hay más que un camino que nos lleva hacia el futuro, el camino que el concilio trazó y que es la realización plena de la enseñanza conciliar y de su eclesiología de comunión. Este es el camino que nos ha señalado el Espíritu de Dios.

Tendríamos que estar ciegos y sordos para no caer en la cuenta de que el gran problema que agita a muchas personas, especialmente a los mejores de la joven generación, es sustancialmente el mismo que irrumpió entre las dos guerras mundiales. También detrás de la crítica, a veces áspera, a la Iglesia se oculta un anhelo secreto, tal vez también un amor herido, a un ideal al que la Iglesia, como Iglesia de pecadores, no consigue nunca adecuarse plenamente y que, no obstante, sigue siendo siempre vinculante para ella. Los textos del concilio y de su eclesiología de comunión no han sido superados en modo alguno. Más aún, se podría pensar que la verdadera recepción del

concilio comienza, o al menos debería comenzar, precisamente hoy. En rigor, actualmente se da solo una alternativa: o la *communio* cristiana, concebida como una realización más plena de la humanidad hecha posible por el don de la gracia, o un comunismo evolutivo que tiende a la *communio* como una prestación[4]. Parece que ha llegado el momento de reflexionar sobre el concilio usando la clave interpretativa de la *communio*, la cual, por lo demás, podría aportar a la vida eclesial mayor perspectiva y, con ello, mayor confianza.

II. El significado fundamental de la *communio*: la comunión con Dios

Si se analizan los numerosos documentos del concilio Vaticano II bajo la clave de la *communio*[5], se experimentan diferentes sorpresas. Ante todo, se constata que en los textos conciliares el concepto de *communio* es indudablemente central, pero su uso lingüístico no está fijado rigurosamente. Junto al término *communio* encontramos toda una serie de conceptos análogos, como *communitas, societas*, etc. Por otro lado, el concepto mismo de *communio* se emplea en los textos conciliares en diferentes niveles de significado. En los documentos del concilio nos encontramos, por tanto, ante una terminología que se está definiendo. Estos datos lingüísticos nos indican que el concilio topó con una problemática que no pudo desarrollar hasta el fondo y que nosotros deberemos llevar a término. Pero una segunda sorpresa es aún más importante: cuando habla de *communio*, el concilio no alude primariamente a aquello que en ciertos debates turbulentos del posconcilio iba a provocar tanta irritación. Es decir, el concepto de *communio* no se refiere en primer lugar a las cuestiones estructurales de la Iglesia. El término *communio* indica más bien la verdadera «realidad» (*res*) de la que procede la Iglesia y para la cual vive. *communio* no designa la estructura de la Iglesia, sino su esencia o, como dice el concilio, su *mysterium*. El *aggiornamento* conciliar consistió justamente en poner de nuevo en primer plano el misterio de la Iglesia, accesible solo a la fe, frente a la situación de los tres últimos siglos, en los que se había producido una concentración predominante en la forma visible y jerárquica de la Iglesia. El título de la primera parte de la Constitución dogmática sobre la Iglesia fue elegido intencionadamente: *De ecclesiae mysterio*, «El misterio de la Iglesia».

Este título les resultó bastante extraño a algunos padres conciliares y también les resulta extraño a muchos de nuestros contemporáneos. Por eso, la Comisión teológica se vio en la necesidad de explicar que *mysterium* no quiere expresar algo incognoscible o abstruso, sino que es un concepto bíblico fundamental[6]. Lo que con él se designa es una realidad trascendente de salvación, que se revela y se manifiesta de modo visible. En definitiva, el *mysterium* está en el hecho de que, como afirma la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (LG) en el primer capítulo, la gloria de Dios se refleja en el rostro

de la Iglesia y en su anuncio del Evangelio. Este misterio de la Iglesia, entendido en términos enteramente paulinos, es descrito después, en la *Lumen Gentium*, bajo tres puntos de vista como misterio de comunión. En primer lugar, LG 2 lo describe en el sentido del lenguaje bíblico: el eterno Padre nos ha creado según su designio eterno y nos ha llamado a la participación (*ad participandam*) en la vida divina. La Constitución sobre la revelación caracteriza esta *participatio* como sociedad (*societas*) personal (cf. DV 1 y 2), mientras que el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia la describe como pax y *communio* (cf. AG 3). La Constitución pastoral añade que la dignidad del hombre y la verdad de su condición humana se encuentran de modo particular en esta *communio* con Dios (cf. GS 19). En segundo lugar, la Constitución sobre la Iglesia afirma que la *communio*, que constituye el fin de la entera historia de la salvación, es realizada históricamente de modo singular en Jesucristo (cf. LG 2s). Jesucristo es el mediador a través del cual Dios asumió la naturaleza humana, a fin de que fuéramos hechos partícipes de la naturaleza divina (cf. AG 3). Así, al encarnarse, el Hijo de Dios se unió en cierto modo a todo ser humano (cf. GS 22): una afirmación citada en varias ocasiones literalmente por el papa Juan Pablo II en la *encíclica Redemptor hominis*. Jesucristo es, por tanto, la encarnación de toda *communio* entre Dios y el hombre. Por último, la tercera afirmación: lo que en Jesucristo sucedió de una vez para siempre lo continúa (cf. LG 48), es decir, lo realiza desde dentro y lo difunde universalmente (cf. AG 4) el Espíritu Santo, el cual habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles (cf. LG 4). Según el concilio, aquella comunión con Dios que se realiza a través del Espíritu es el fundamento de la comunión eclesial. Es el Espíritu, por consiguiente, el que unifica la Iglesia «en comunión y ministerio» (in *communione et ministratione:* LG 4; AG 4). Gracias al Espíritu, la Iglesia es unidad de *communio* con Dios y de sus miembros entre sí.

En resumen, podemos decir que, según el concilio, el misterio de la Iglesia está en el hecho de que en el Espíritu y a través de Cristo tenemos acceso al Padre y de este modo somos hechos partícipes de la naturaleza divina. La *communio* de las Iglesias es prefigurada, hecha posible y sostenida por la *communio* trinitaria: en definitiva, como afirma el concilio citando al obispo mártir Cipriano, es participación en la misma *communio* trinitaria (cf. LG 4; UR 2)[7]. La Iglesia es, por así decir, el icono de la comunión trinitaria entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. A primera vista podría parecer que estos enunciados, fundamentales para el concilio, están muy lejos de la pregunta humana por la comunión de la que hemos partido. Pero solo lo parece, porque lo que en el fondo expresa con ellos el concilio es que la respuesta al deseo humano de comunión no es la Iglesia. Este anhelo humano de comunión tiende más bien hacia algo que sea su único bien, algo que, por tanto, supera lo humano y que encuentra su cumplimiento definitivo solo en la autocomunicación de Dios, en la comunión y en la amistad con él. El anhelo del corazón humano es tan grande y profundo que solamente Dios es suficientemente grande para satisfacerlo. Únicamente él puede ser la respuesta última al problema que el hombre es para sí mismo (cf. GS 21). Así pues, el problema de la Iglesia está subordinado al problema de Dios y, por tanto, tiene que confrontarse con

aquello que tal vez constituye el problema más serio del mundo occidental: el ateísmo de masas enteras, el intento de fundamentar la felicidad humana y la comunión entre los hombres prescindiendo de Dios (cf. GS 19). Toda eclesiología que quiera estar a la altura de los tiempos debe aceptar este desafío. Así pues, las cuestiones sobre la estructura de la Iglesia no tienen una finalidad en sí mismas, sino que, consideradas solo como medios en función de un fin, tienen que ayudar a la Iglesia a ser, en esta época caracterizada por el ateísmo, más claramente sacramento, es decir, signo e instrumento de la comunión con Dios y de los hombres entre sí (cf. LG 1 y *passim*).

La perspectiva fundamental para la Iglesia, veinte años después del concilio, es entonces la de una renovación de su dimensión espiritual, de la dimensión del misterio. Cuánto falta a este respecto para que se produzca la recepción plena del concilio lo muestra también el nuevo *Código de derecho canónico*, que al describir la *communio* plena con la Iglesia, en contra de LG 14, ni siquiera menciona al Espíritu Santo y se limita únicamente a criterios institucionales[8]. ¡Esto manifiesta claramente que estamos todavía en los primeros pasos de la recepción del concilio!

III. *Communio* como participación en la vida de Dios a través de la palabra y del sacramento

Hasta ahora hemos tratado la teología conciliar de la *communio* solo bajo un aspecto, aunque sea fundamental. Ahora tendríamos que referirnos a un significado de *communio* que es predominante en la Escritura y en la tradición, y que ha tenido un gran eco también en los documentos del concilio Vaticano II. Tampoco aquí se trata de la comunión de los cristianos o de las Iglesias locales entre sí. *Koinōnía/communio* no significa originariamente «comunidad», sino «*participatio*/participación» y, más precisamente, participación en los bienes de la salvación concedidos por Dios: participación en el Espíritu Santo, en la nueva vida, en el amor, en el Evangelio, pero especialmente en la eucaristía[9]. De aquí derivaría también el sentido originario del artículo de fe sobre la *communio sanctorum* (comunión de los santos), una fórmula que encontramos en el Símbolo apostólico ya a partir del siglo IV[10]. Y que sigue aún vigente. De hecho, la expresión más frecuente para designar la «recepción de la eucaristía» es precisamente «comunión». Es una fórmula que aparece también en la Constitución sobre la liturgia (cf. SC 55). Además, el Decreto sobre el ecumenismo habla de la «*communio* eucarística» (UR 22), entendiendo con ello no solo la recepción de la eucaristía, sino también la comunión que se establece entre quienes participan en ella.

Este significado de *communio* fue fijado, en sus rasgos fundamentales, por el apóstol Pablo. En 1 Cor 10,16s leemos: «El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos, pues todos compartimos el único pan». En correspondencia con ello, san Agustín calificó la

eucaristía como «signo de la unidad y vínculo del amor»[11]. El último concilio retoma la expresión agustiniana (cf. SC 47) y fundamenta la *communio* eclesial en la *communio* eucarística. LG 7 afirma expresamente: «Participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a una comunión (*communio*) con Él y entre nosotros» (cf. LG 3; UR 2; AA 8; PO 6). Por eso, la eucaristía es la cima de la comunión eclesial (cf. LG 11; AG 9).

Pero la eucaristía solo puede ser la cima si no es la única forma de comunión eclesial. En principio, hay que reconocer que todos los sacramentos edifican el cuerpo de Cristo (cf. SC 59; LG 11). Un significado fundamental corresponde al bautismo, que es la puerta y el fundamento de la comunión eclesial. Además, el concilio habla de palabra y sacramento (cf. AG 9; AA 6; PO 4; UR 2) o de las dos mesas, la de la eucaristía y la de la palabra de Dios (cf. SC 51; DV 21). Con este modo de expresarse, el concilio asume, en el espíritu de la tradición más antigua, un deseo esencial de los reformadores y, a su manera, define a la Iglesia como *creatura verbi* (cf. LG 2; 9; DV 21-26)[12]. La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) del papa Pablo VI ha desarrollado ulteriormente y profundizado sustancialmente este punto de vista.

Al referirse a una tradición bíblica y patrística tan antigua, el concilio hace estallar los funestos límites de la evolución posterior[13]. En efecto, después de la segunda controversia eucarística en el siglo XI, la eclesiología eucarística quedó olvidada, y las polémicas con los reformadores, en el siglo XVI, relegaron al olvido la teología de la Palabra. En adelante, la Iglesia es comprendida cada vez más como estructura jerárquica social. Hay que esperar a la renovación bíblica y litúrgica de la primera mitad del siglo XX para tener de nuevo una conciencia más clara de aquello que da vida a la Iglesia: la *communio* en la palabra y el sacramento, especialmente la eucaristía, donde la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística constituyen un único acto litúrgico (cf. SC 56).

Podemos decir entonces que así como la confesión de fe trinitaria contenida en el Símbolo es el compendio y el signo distintivo de toda la fe cristiana, del mismo modo la eucaristía es la actualización simbólica y sacramental de todo el misterio de la salvación[14]. Como *communio* eucarística, la Iglesia no es solo imagen de la *communio* trinitaria, sino también su actualización. No es solamente signo y medio de la salvación, sino también fruto de la salvación[15]. Como *communio* eucarística, la Iglesia es la respuesta sobreabundante que se da al anhelo humano originario de comunión.

Después del concilio, esta renovación bíblica y litúrgica ha sido extraordinariamente fecunda para la vida de la Iglesia. Desde este punto de vista no podremos estar nunca suficientemente agradecidos por lo que se ha realizado en el posconcilio. En modo alguno hemos de ver solo los aspectos negativos de estos desarrollos. Pero esto no significa que debamos cerrar los ojos ante los problemas y los obstáculos que aún se interponen para una plena recepción de la eclesiología de comunión del concilio. A menudo, y contra la intención originaria, se ha desvinculado la renovación bíblica y litúrgica del contexto de la comunión eclesial. El individualismo y el subjetivismo occidentales modernos, que

deberían haber sido superados precisamente por tal movimiento, recobraron, en cambio, fuerzas y en algunos aspectos impidieron que el concilio produjera sus frutos. Con frecuencia, al interpretar la palabra de Dios, nos hemos confiado a una exégesis subjetiva de la Escritura, que se sitúa por encima de la interpretación de la Biblia en la Iglesia o contra ella. Con ello se ha desencadenado una profunda crisis de método dentro de la teología, que (junto con otros muchos factores) ha provocado inseguridad en el anuncio y en la fe. La liturgia ha sido concebida a menudo como celebración de la comunidad eclesial, es decir, como encuentro y asamblea de la comunidad, más que como el hecho de ser reunidos a través de la común participación en el cuerpo de Cristo, más como cena de los cristianos que como Cena del Señor. Y esto ha llevado también a descuidar la actitud de la adoración y la dimensión del sacrificio y, en el contexto ecuménico, a una disociación entre comunidad eucarística y comunidad eclesial. Aludimos aquí a estos problemas conocidos solamente con el fin de mostrar que la recepción del concilio se encuentra aún en los primeros pasos. Descubrir y realizar la Iglesia como *communio* es una tarea en la que aún queda mucho por hacer.

Podemos formular entonces la segunda perspectiva importante para la Iglesia actual de este modo: debemos reflexionar de nuevo y más intensamente sobre las fuentes de las que vive la Iglesia: la palabra de Dios y los sacramentos de la Iglesia. La comunión no se realiza «desde abajo», sino que es gracia y regalo, común participación en la única verdad, en la única vida y en el único amor que Dios nos comunica, por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo, a través de la Palabra y el sacramento.

IV. La Iglesia como unidad de *communio*

La comunión con Dios, a través de la Palabra y del sacramento, lleva a la comunión de los cristianos entre sí, se realiza concretamente en la *communio* de las Iglesias locales fundadas sobre la eucaristía. De este modo nos encontramos con el *terminus technicus «communio»*.

El concilio es consciente de que con este modo de entender la *communio* como comunión entre las Iglesias locales fundadas sobre la eucaristía se retoma un concepto fundamental y una realidad esencial para la Iglesia antigua[16]. Por lo demás, este significado es muy estimado en las Iglesias orientales también en nuestros días (cf. Nota praevia 2). Por ello, esta concepción de la *communio* desempeña un papel especial en el Decreto sobre las Iglesias orientales (cf. OE 13) y en el Decreto sobre ecumenismo (cf. UR 14s). Es más, la concepción de la unidad de la Iglesia como unidad de comunión representó para el concilio la clave misma de su apertura ecuménica. De hecho, concebir la unidad de la Iglesia como *communio* permite distinguir entre la *communio* plena en la Iglesia católica y la *communio* imperfecta con las demás Iglesias y comunidades eclesiales. Además, el concepto de *communio* tiene gran importancia, en los textos conciliares, también dentro del ámbito católico. El concilio atribuyó especial valor a la

communio entre Iglesias viejas e Iglesias jóvenes (cf. AG 19s; 37s). De modo general, el concilio afirma que la Iglesia católica existe «en y a partir de» las Iglesias locales (cf. LG 23).

Como ninguna otra, esta fórmula muestra hasta qué punto el hecho de retomar el viejo concepto eclesial de *communio* representa una cesura de primer orden en la historia de la Iglesia y de la teología. El retorno a la eclesiología de comunión del primer milenio ha significado la despedida de la unilateral eclesiología de unidad desarrollada en el segundo milenio, una forma de reflexión eclesiológica que ha sido y sigue siendo todavía hoy una de las razones esenciales por las que las Iglesias orientales se mantienen separadas de la Iglesia latina occidental[17]. Concebir la unidad de la Iglesia como unidad de *communio* significa crear espacio de nuevo para una legítima variedad de Iglesias locales, dentro de la unidad más amplia en una sola fe, en los mismos sacramentos y ministerios. De este modo se abre el camino por el que avanzará la Iglesia hacia el tercer milenio. Esta renovada eclesiología de comunión constituye el trasfondo dentro del cual en el concilio y en el posconcilio se ha debatido y discutido muy especialmente la doctrina de la colegialidad del episcopado[18]. La colegialidad es, por así decir, el aspecto ministerial exterior (podríamos decir también: el aspecto eclesial interior) de la unidad sacramental de la *communio*. No es necesario ni posible retomar aquí todo el debate mantenido por el concilio sobre el tema de la colegialidad. Nos limitamos a seleccionar solo el aspecto que afecta directamente a la unidad de *communio*: el discurso sobre la *communio hierarchica.* ¿Qué se quiere decir con este concepto difícil?

Si queremos comprenderlo, tenemos que remontarnos aún más[19]. Como es sabido, el concilio enseña la sacramentalidad de la ordenación episcopal (cf. LG 21), con la que funda de nuevo la autoridad pastoral de la Iglesia (*iurisdictio*) sobre la autoridad sacramental de la ordenación (*ordo*). Pero en LG 21 se añade que estos oficios/ministerios (*munera*), conferidos mediante la ordenación episcopal, pueden ser ejercidos (exerceri) solo en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio (cf. LG 22; CD 4). El significado preciso de estas expresiones se encuentra en la célebre *Nota praevia* 2[20], la cual distingue entre oficios (*munera*) y potestades (*potestates*). Los oficios (*munera*) son conferidos mediante la ordenación, pero pueden ser ejercidos como potestades (*potestates*) solo sobre la base de la determinación (*determinatio*) jurídica mediante la asignación de particulares tareas o de personas subordinadas. El ejercicio concreto de los ministerios conferidos a través de la ordenación sacramental episcopal, por tanto, está ligado a la comunión jerárquica con el papa y con todo el colegio episcopal. De modo análogo, se aplica el concepto de *communio hierarchica* también a la relación del presbítero con el obispo y con el presbiterio (cf. PO 7; 15).

Así pues, con la ayuda del concepto de *communio hierarchica* se vincula el ministerio episcopal a la Iglesia universal o, más concretamente, a la comunión con el papa y el colegio de los obispos. Esta vinculación acontece de tal manera que por medio de ella se hace presente de forma nueva la vieja distinción entre *ordo y iurisdictio*. El concepto de *communio hierarchica* es una fórmula típica de compromiso que indica una

yuxtaposición entre la eclesiología sacramental de comunión y la eclesiología jurídica de unidad. Por ello se ha dicho también que en los textos del Vaticano II están presentes dos eclesiologías[21]. En el concilio, ese compromiso prestó un servicio importante, pues hizo posible que la minoría diera su aprobación a la Constitución sobre la Iglesia; pero este resultado no es totalmente satisfactorio, porque el problema al que apunta es más profundo. El principio católico de la tradición viva no permite eliminar simplemente la tradición del segundo milenio: la continuidad de la tradición exige más bien una síntesis creativa entre la tradición del primer milenio y la del segundo[22]. Y el último concilio no logró realizar plenamente esta síntesis. Ahora bien, los concilios no tienen la misión de desarrollar síntesis teológicas. Un concilio establece «datos orientativos» irrenunciables; a la teología posterior le corresponde elaborar la síntesis.

Así, con el concepto de *communio hierarchica* nos ha confiado el concilio una tarea que hasta este momento ciertamente no puede ser considerada ya resuelta. Es más, la solución del problema tendrá importantes consecuencias prácticas para el modo de realizar la colegialidad en relación con el primado, para el papel que las conferencias episcopales tendrán que desempeñar y para el pluralismo en la Iglesia. Todas ellas son cuestiones que, veinte años después de la clausura del concilio, siguen siendo controvertidas en muchos aspectos.

Una solución de este problema solo es posible si reflexionamos más profundamente sobre la naturaleza de la unidad de *communio* y determinamos con más precisión la relación entre unidad y *communio*. En efecto, el concepto de eclesiología de comunión admite varias interpretaciones y se emplea de modos diferentes según se trate de la eclesiología eucarística ortodoxa, del concepto anglicano de *community* [comunidad], del modelo congregacionalista de unidad o de la unidad conciliar de las Iglesias tal como la entiende el Consejo Mundial de Iglesias[23]. Así pues, ¿cuál es la eclesiología católica de *communio*?

Según el testimonio de la Escritura y la tradición de fe eclesial que la interpreta, la unidad es una determinación fundamental de la naturaleza misma de la Iglesia. La Iglesia es esencialmente la *ecclesia una, sancta, catholica et apostolica,* aquella en la que, en definitiva, quedan «superadas» todas las diferencias de pueblos, culturas, razas, clases y sexos. Frente a esta unidad, establecida por el único Dios, por el único mediador Jesucristo y en el único Espíritu Santo, transmitida por la única fe y por el único bautismo, significada y actualizada por la única eucaristía, todos los factores topográficos, sociológicos, culturales y naturales, aun cuando sean separadores, no pueden desempeñar un papel absolutamente decisivo[24]. Esta unidad es fundamento de la universalidad y de la catolicidad, que hoy hemos de subrayar por múltiples motivos. Si queremos la paz en el mundo, hoy no podemos limitarnos a destacar las especificidades culturales –que, indudablemente, han de ser tenidas en muy alta estima–, sino que deberíamos insistir aún más en la igualdad y en la unidad transculturales de todos los seres humanos. Por eso resulta extraño que actualmente en la Iglesia nos entusiasmemos más por las diferencias socioculturales que por la unidad, lo cual favorece el aislamiento,

las estériles tensiones y los conflictos, en los cuales se mezclan a veces exaltadas reivindicaciones nacionalistas y de lucha de clases. Se está difundiendo un nuevo particularismo, que contribuye a propagar sentimientos antirromanos[25].

Naturalmente, tenemos que analizar también las verdaderas causas de tales tendencias centrífugas. La unidad y la universalidad de la Iglesia no significan un sistema exangüe, abstracto, uniformador y, en definitiva, totalitario. Dios no salva las abstracciones antropológicas, que son las mismas en todas partes, sino a varones y mujeres de carne y hueso[26]. La Iglesia una se concreta, se incultura, más aún, se encarna, por decirlo así, en el espacio y en el tiempo. Solo así es también unidad en la plenitud. La Iglesia universal existe, por tanto, solo «en y a partir de» las Iglesias locales (cf. LG 23), es representada por ellas y se realiza en ellas; opera en ellas y también está presente en ellas (cf. CD 11).

Esto significa que, así como la Iglesia universal no nace de sucesivas uniones, adiciones y confederaciones de Iglesias particulares, así tampoco estas pueden ser consideradas como mera distribución administrativa de la Iglesia universal en provincias y departamentos particulares. Iglesia universal e Iglesia particular se incluyen mutuamente; entre ellas existe una inhabitación mutua[27]. La estructura esencial de la Iglesia nos permite compararlas a los dos focos de una elipse, que al mismo tiempo es *iure divino* papal y episcopal, y en la que ninguno de los dos polos puede ser reconducido al otro. Esta unidad de tensión es el fundamento de la unidad de comunión. La *communio*, al mismo tiempo episcopal y papal, es la expresión orgánica de la estructura esencial de la Iglesia, de su unidad en la catolicidad y de su catolicidad en la unidad.

Si de veras creemos que la Iglesia es imagen de la Trinidad, podemos profundizar aún más en este enunciado afirmando que, así como en la Trinidad la tríada de las personas no suprime la unidad de la naturaleza ni la produce, sino que más bien es su modo de ser concreto, por el que la única naturaleza divina existe solo en la relación entre Padre, Hijo y Espíritu, así también análogamente la Iglesia una existe solo «en y a partir de» las Iglesias locales. Así como la confesión trinitaria es la forma concreta del monoteísmo cristiano[28], así también la comunión de las Iglesias particulares es la concreción y la realización de la Iglesia una y universal. La Iglesia es, por tanto, como *communio*, icono de la Trinidad[29]. La pluralidad en la unidad y la unidad en la pluralidad corresponden a la comprensión trinitaria de la unidad mejor que un modelo monolítico de unidad.

Naturalmente, no es posible abordar aquí las consecuencias que se derivan de este planteamiento para la relación entre primado y episcopado, entre poder de orden y poder de jurisdicción, y para la manera de entender y de realizar la colegialidad. Me limito a constatar que este planteamiento permite distinguir fundamentalmente entre una pluralidad, que significa plenitud y riqueza, y un pluralismo que destruye y disuelve la unidad. De ello se deduce, como tercera perspectiva, que en la Iglesia contemporánea necesitamos más colegialidad, diálogo y corresponsabilidad, más permeabilidad de las

informaciones y más transparencia en los procesos de decisión. Desde este punto de vista, después del Vaticano II no se han satisfecho ni siquiera las legítimas expectativas suscitadas por él. Recordémoslo una vez más: ¡estamos dando los primeros pasos de la recepción del concilio!

V. *Communio fidelium* como participación y corresponsabilidad de todos

Se ha dicho ya muchas veces que el Vaticano II es solo un inicio. Más aún, K. Rahner habla del comienzo de un comienzo. Esto resulta claro sobre todo cuando se afronta una cuarta dimensión de la *communio*: la *communio fidelium* (cf. LG 13; UR 2; AA 18). Esta cuarta dimensión enlaza orgánicamente con lo que hemos dicho hasta aquí. Ya hemos visto que la *communio* de las Iglesias y la colegialidad de los obispos se fundamentan sobre la *communio* más elemental que es la Iglesia, el pueblo mismo de Dios.

De esto se habla explícitamente en los textos conciliares en pocos lugares. Pero en sustancia el significado de esta *communio* se precisa en la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados, que el concilio propone de nuevo (cf. LG 10), y en la *actuosa participatio* de todo el pueblo de Dios, que se funda sobre tal doctrina (cf. SC 14 y *passim*) y que no se refiere exclusivamente a la liturgia, sino a la vida entera de la Iglesia. A este respecto, un significado particular corresponde a la doctrina del *sensus fidei o sensus fidelium* (cf. LG 13; 35; GS 43; AA 2s). Lamentablemente, el nuevo *Código de derecho canónico* guarda el más completo silencio sobre este último aspecto[30]. Y, sin embargo, la concepción de la Iglesia como una *societas inaequalis* queda superada por principio con la eclesiología de comunión, la cual significa que el ser pueblo de Dios, común a todos los bautizados, precede a todas las distinciones de ministerios, carismas y servicios.

Después del concilio, las cosas no han avanzado tanto en ningún otro campo. Siguiendo el impulso del concilio, en todos los niveles de la vida eclesial posconciliar se han constituido organismos de corresponsabilidad colectiva: consejos parroquiales, consejos diocesanos, sínodos diocesanos, sínodos de los obispos. Tal vez la aportación más valiosa y más importante de la época posconciliar sea precisamente el interés de los laicos y su disponibilidad para asumir responsabilidades comunes. No en vano el papa Pablo VI ve, en su *Evangelii nuntiandi*, en las comunidades de base verdaderamente eclesiales, una esperanza para la Iglesia universal (cf. EN 58). Por lo demás, la eclesiología de comunión considera que en la Iglesia no puede haber miembros activos junto a otros pasivos y pone fin al modelo de una pastoral de mera asistencia y atención. La eclesiología de comunión pone el acento en la Iglesia como sujeto responsable y en la responsabilidad personal de todos los miembros en ella[31].

No obstante, «*Corruptio optimi pessima!*» [«La corrupción de lo mejor es la peor»]. Tal vez no haya habido en el posconcilio un aspecto de la doctrina conciliar que haya sido y siga siendo tan mal comprendido como este. Ante todo, se ha malentendido el concepto de «pueblo de Dios» (*laós toû theoû*) en el sentido de una unión política del pueblo (*dêmos*) y, en consecuencia, se ha exigido una democratización de la Iglesia. Después se ha entendido «pueblo» en el sentido de la gente sencilla y común, la que no pertenece al *establishment*. Pero, según lo entiende el concilio, «pueblo de Dios» no significa los laicos o la base por separado de –o incluso en oposición a– la «Iglesia ministerial», sino la Iglesia orgánica y estructurada en su conjunto, el pueblo que, como afirmaba Cipriano, se reúne en torno al obispo y depende de su pastor. La fe de los creyentes y la doctrina de la Iglesia tienen que ser vistas, por tanto, en estrecha correlación.

Pero era inevitable que surgieran en este campo tensiones e incluso conflictos. Después de todo, las manifestaciones de contestación no son lo peor, porque representan una forma de diálogo y de comunicación, aun cuando no sea la óptima. Es mucho más negativa la falta de comunicación, la indiferencia mutua, el desinterés, el ir cada uno por su lado. Y es un fenómeno con el que nos topamos actualmente a menudo. Nos parece que con frecuencia asistimos a un diálogo de sordos, al que nos hemos habituado, y sabemos de antemano cuáles son las respuestas que una parte va a dar a los argumentos de la otra. La paradoja de esta situación está en el hecho de que los grupos y los movimientos que rechazan, al menos en puntos concretos, la doctrina de la Iglesia o que se sitúan por encima de ella y muestran un cierto desinterés, quieren, no obstante, permanecer en la Iglesia y no romper de ningún modo con ella. Esto puede ser también un motivo de esperanza y constituye al menos un impulso para una pastoral responsable.

Evidentemente, esta gran idea del Vaticano II –la *communio fidelium*– no es aceptada con facilidad. La primera tarea del ministerio eclesial y de su servicio a la unidad en la actual situación consiste, en mi opinión, en restablecer el diálogo y la comunicación, y en introducir en el proceso de la comunicación intraeclesial la doctrina normativa de la Iglesia del modo más argumentado posible, para edificar de nuevo la *communio* plena e indivisa y la *communicatio fidelium*. El ideal de esta comunión no es la ausencia de tensiones. Como ha mostrado J. A. Möhler, toda vida se mueve en medio de tensiones, y donde las tensiones cesan reina la muerte[32]. ¡Pero no queremos una Iglesia muerta, sino una Iglesia viva! No obstante, hay que distinguir entre las tensiones auténticas, donde los polos se refieren complementariamente el uno al otro, y los enfrentamientos desvinculados entre sí, más aún, insalvables, donde nos cerramos en nosotros mismos y nos autoexcluimos, bien con nuestra actitud o en el nivel lógico. Pero en la comunión de la Iglesia, como ha mostrado de nuevo Möhler, ni uno solo ni todos pueden ser todo. «Todo pueden serlo solamente todos juntos y la unidad de todos constituye un único todo. Esta es la idea de la Iglesia católica»[33]. En este sentido, la edificación de comunidades vivas y verdaderamente eclesiales, formadas por laicos y sacerdotes, constituye una cuarta perspectiva.

VI. La *communio* de la Iglesia como sacramento para el mundo

La Iglesia no existe para sí misma. Así, para concluir, deberemos, si bien de manera breve y sintética, hablar de una última dimensión del concepto de *communio*. Con ello volvemos a lo que ya hemos dicho al principio sobre la cuestión primordial del hombre y su anhelo originario de comunión. Hemos afirmado que la Iglesia, como *communio* sacramentalmente fundada, es la respuesta sobrepujante a esta pregunta del ser humano. De ello se sigue que la *communio*, que es la Iglesia, es tipo, modelo, ideal de la *communio* entre los hombres y entre los pueblos (cf. AG 11,23; GS 39; NA 1), pero también de la *communio* que se establece entre varones y mujeres, pobres y ricos. Según una grandiosa idea de Ireneo de Lyon, precisamente por medio de la *communio* de la Iglesia quiso Dios renovar todas las cosas en Cristo (cf. LG 2) y preparar de este modo el reino definitivo en que Dios será «todo en todo» (1 Cor 15,28). De este modo, la Iglesia puede y debe ser sacramento, es decir, signo e instrumento de la unidad y de la paz en el mundo. De hecho, no podemos partir el pan eucarístico sin compartir también el pan de cada día. Por ello, el compromiso por la justicia, la paz y la libertad de los hombres y de los pueblos, y por una nueva civilización del amor, es hoy una perspectiva fundamental para la Iglesia. Precisamente como unidad en la *communio*, como unidad en la diversidad reconciliada, la Iglesia es pueblo mesiánico, signo universal de la salvación (cf. LG 9).

En general, en este contexto no se habla en los textos conciliares de *communio*, sino que más bien se emplean términos como societas, communitas u otros. El concepto de *communio* es usado de ordinario en un sentido rigurosamente teológico. La *communio* que la Iglesia da y que ella misma es supera aquello que una comunidad meramente humana puede ser. Esta tiene su inevitable límite en la muerte. Por muy elevadas que sean, todas las utopías humanas de un reino de libertad y justicia no pueden reparar la injusticia que han sufrido los muertos, los torturados y los asesinados del pasado. Por ello, las utopías puramente humanas no pueden fundar una esperanza verdaderamente universal[34]. Por el contrario, la *communio* de la Iglesia va más allá de la muerte y es, por tanto, la única capaz de satisfacer el anhelo del corazón humano. De este modo es *communio sanctorum*, la comunión entre la Iglesia terrena y la celeste (cf. LG 50s), y es también la única capaz de dar la respuesta última al problema de la vida inmortal y de la unión inviolable en el amor.

Para comprender de nuevo a la Iglesia como *communio*, para vivirla mejor y realizarla de una manera más profunda, no basta un programa de reforma intraeclesial. La Iglesia como *communio* es un mensaje y una promesa para los seres humanos y para el mundo de hoy. El concilio nos ha encomendado esta tarea, que no está en modo alguno cumplida, pues no hemos hecho nada más que empezar a realizarla. Con el concilio, el papa Juan XXIII quería dar un salto hacia delante. Hasta ahora hemos dado solamente los primeros pasos y queda mucho, quizá lo más importante, por hacer, para

que la renovación brote de las raíces, de las fuentes, y sea a la vez una respuesta a los signos de los tiempos.

No hay ningún camino que lleve al preconcilio. Y aunque el supremo gobierno de la Iglesia se lo propusiera, no podría recorrerlo. En realidad, no lo quiere. Pero tampoco existe un camino que lleve más allá del concilio, en la dirección de un Vaticano III o (como dicen otros) en la dirección de un Jerosolimitano II. Y no solo porque faltan los presupuestos y los trabajos preparatorios, sino porque hemos profundizado demasiado poco en el último concilio. Por consiguiente, el único camino transitable es este: profundizar más en el Vaticano II y después, con este concilio, con su letra y con su espíritu, atrevernos a dar un salto hacia el tercer milenio de la historia de la Iglesia.

---

[1]. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche (1922),* Mainz 1955, 19 [trad. esp.: *Sentido de la Iglesia,* Dinor, San Sebastián 19643].

[2]. Por lo que respecta al redescubrimiento de la Iglesia como *communio*, además de los correspondientes estudios de teología bíblica e históricos (cf. infra, notas 9 y 16), son también importantes los siguientes escritos: Y. Congar, *Chrétiens désunis (Unam sanctam 1),* Paris 1937 [trad. esp.: *Cristianos desunidos: principios de un ecumenismo católico,* Verbo Divino, Estella 1967]; H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam sanctam 3), Paris 19525 [trad. esp.: Catolicismo: aspectos sociales del dogma, Encuentro, Madrid 1988]; M.-J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion* (Unam sanctam 33), Paris 1960 [trad. al.: Sendung und Einheit der Kirche, Mainz 1964]; J. Hamer, *L'Église est une communion* (Unam sanctam 40), Paris 1962.

[3]. Así, el secretario de la Comisión teológica G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican,* Paris 1966, vol. 1: 7 y 59; vol. 2: 24s, 54, 159 y passim [trad. esp.: *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II,* Herder, Barcelona 1968]; Id., en LThK2 12 (1966), 139, y también A. Grillmeier, *ibid.*, 161. Entretanto, el Sínodo extraordinario de los obispos de 1985 ha retomado y propuesto de nuevo con decisión los impulsos conciliares para una eclesiología de comunión. Cf. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar,* Freiburg i.Br. 1986, 89-97 («El futuro que brota de la fuerza del concilio. Comentario de Walter Kasper al sínodo extraordinario de los obispos de 1985», reimpreso en el presente volumen, 153-199).

[4]. Cf. H. U. von Balthasar, «"*communio*". Ein Programm»: IKaZ *communio* 1 (1972), 8 [trad. esp.: «*communio*: un programa»: *communio* 1 (1979), 12-27].

[5]. Investigaciones importantes sobre el concepto de *communio del concilio Vaticano II*: O. Saier, «*communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung* (Münchner Theol. Stud., 3ª sección, vol. 32), München 1973; H. Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1976.

[6]. Cf. *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica*, ed. por G. Alberigo y F. Magistretti, Bologna 1975, 436s. Para la comprensión de la Iglesia como *mysterium – sacramentum*, cf. W. Kasper, «La Iglesia como sacramento universal de la salvación», reimpreso en el presente volumen, 306-327.

[7]. Cf. *Cipriano, De oratione dominica* 23 (PL 4, 553). Al respecto, cf. G. Philips, *L'Église et son mystère, op. cit.*, 91-93; H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 172-187; N. Silanes (ed.), *La Santísima Trinidad, fuente de salvación en la Constitución sobre la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1968; Id., «La Iglesia de la Trinidad». *La Santísima Trinidad en el Vaticano II*. Estudio genético-teológico, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.

[8]. Al respecto, cf. H. Müller, «*communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Juris Canonici von 1983», en Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie* (FS W. Breuning), ed. por M.

Böhnke y H. Heinz, Düsseldorf 1985, 495s.

[9]. Cf. H. *Seesemann, Der Begriff KOINΩNÍA im NT, Gießen 1933;* F. Hauck, «koinós», en ThWNT 3 (1938), 797-811; P. C. Bori, KOINΩNÍA. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento,* Brescia 1972.

[10]. Cf. J. R. *Geiselmann, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel,* Freiburg i.Br. 1955, 56-105; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens,* Berlin 1954; H. de Lubac, «*Credo... Sanctorum communionem»: IKaZ communio* 1 (1972), 18-32.

[11]. Agustín, In Jo. 26, c. 6 n. 13 (PL 35, 1613).

[12]. Cf. O. Saier, «*communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, op. cit.*, 48ss.

[13]. Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge,* Paris 19492 [trad. al.: Corpus *mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln 1969]; A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 111ss [trad. esp.: Teología de la eucaristía, Paulinas, Madrid 1991].

[14]. Cf. W. Kasper, «*Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*», en *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 300-320 [trad. esp.: «Unidad y pluralidad de aspectos de la eucaristía», en Teología e Iglesia, Herder, Barcelona 1989, 416-444].

[15]. Cf. O. Saier, «*communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, op. cit.*, 36ss.

[16]. Cf. L. Hertling, *communio* und Primat, Roma 1943; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

[17]. Para esta evolución, cf. Y. Congar, «De la *communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle»*, en *L'Épiscopat et l'Église universelle,* ed. por Y. Congar y B. D. Dupuy (Unam sanctam 39), Paris 1962, 229-260.

[18]. Cf. K. Rahner y J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg i.Br. 1961 [trad. esp.: Episcopado y primado, Herder, Barcelona 20052]; W. Bertrams, *De relatione inter episcopatum et papatum*, Roma 1963; J. Colson, *L'épiscopat catholique: Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles* (Unam sanctam 43), Paris 1963; Y. Congar, *La collégialité épiscopale* (Unam sanctam 52), Paris 1965; Id., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971 [trad. esp.: Ministerios y comunión eclesial, Fax, Madrid 1973]; U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del capitolo III della costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Roma 1968.

[19]. Cf. G. Ghirlanda, «*Hierarchica communio. Significato della formula nella Lumen Gentium*, Roma 1980.

[20]. Al respecto, véase el comentario de J. Ratzinger, en LThK2 12 (1966), 348-359.

[21]. Así se ha expresado sobre todo A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975.

[22]. Cf. W. Kasper, «El permanente reto del concilio Vaticano II. La hermenéutica de las afirmaciones conciliares», reimpreso en el presente volumen, pp. 200-211.

[23]. Al respecto, cf. M.-J. Le Guillou, *Sendung und Einheit, op. cit.*, 560-614; J. Hamer, *L'Église est une communion, op. cit.*, 207ss.

[24]. Cf. H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 31ss.

[25]. Cf. H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt,* Freiburg i.Br. 1974 [trad. esp.: *El complejo antirromano: integración del papado en la Iglesia universal*, BAC, Madrid 1981].

[26]. Cf. J. J. von Allmen, cit. en H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit, op. cit.*, 54; cf. AG 9: «Cuanto de bueno se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y culturas propios de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado...».

[27]. Cf. H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit, op. cit.*, 49s.

[28]. Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (orig. 1982), OCWK, vol. 4, 357-361, 372, 382s (en prensa).

[29]. Cf. B. Forte, *La chiesa – icona della Trinità. Breve ecclesiologia,* Brescia 1984 [trad. esp.: *La Iglesia, icono de la Trinidad,* Sígueme, Salamanca 20033].

[30]. Cf. H. Müller, «*communio als kirchenrechtliches Prinzip*», art. cit.

[31]. Cf. H. J. Pottmeyer, «*Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*», en *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum,* ed. por G. Alberigo, Y. Congar y H. J. Pottmeyer, *Düsseldorf* 1982, 89-110; H. M. Legrand, «*Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte. Eine Anfrage an das II. Vatikanum*», *ibid.*, 141-174.

[32]. Cf. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus,* ed. por J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957.

[33]. *ibid.*, 237.

[34]. Cf. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie* – Fundamentale Theologie. *Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976.

CAPÍTULO 18.
La Iglesia:
misterio de fe e institución

I. La pregunta actual sobre el carácter tanto místico como institucional de la Iglesia

El tema «Iglesia» es una cuestión muy discutida actualmente. El reciente movimiento plebiscitario del pueblo eclesial [*Kirchenvolksbegehren*] (Somos Iglesia, etc.) ha hecho ver claramente que el deseo de cambios institucionales visibles en la Iglesia no se manifiesta solo en personas y círculos que tienen una actitud fundamentalmente crítica hacia la Iglesia. También lo comparten hombres y mujeres que quieren ser fieles a la Iglesia y que se comprometen en sus comunidades y asociaciones.

A la recogida de firmas realizada por el citado movimiento se pueden y se deben dirigir ciertamente muchas críticas, que no voy a tratar aquí detalladamente. Por otro lado, un efecto adicional de este evento ha mostrado, como en el caso de las violentas reacciones que se han producido con ocasión de la sentencia sobre el crucifijo, que, contrariamente a lo que de continuo quieren hacernos creer, la Iglesia y su «causa» no son en modo alguno indiferentes a los habitantes de nuestro país. Nuestros conciudadanos están interesados, en un frente mucho más amplio que el que normalmente consideramos, en la Iglesia, en su pervivencia y en su renovación. Se trata de un resultado alentador, pese a todo, y que merece la pena tener en cuenta.

No obstante, es evidente que no resulta posible renovar y revitalizar la Iglesia únicamente con las cinco tesis del mencionado movimiento plebiscitario. La Iglesia hermana evangélica no tiene que responder a las reivindicaciones del movimiento, ya que ha cumplido hace tiempo los *desiderata* expresados en ellas. Sin embargo, no por ello es en modo alguno más vital y atractiva, y el número de personas que la abandonan es semejante al de las que abandonan nuestra Iglesia, e incluso mayor.

Es obvio que las causas de la crisis actual de la Iglesia son más profundas. La crisis, como escribe Johann Baptist Metz, «no afecta en modo alguno únicamente a la situación de las Iglesias, sino que se ha convertido en una crisis de Dios»[1]. La renovación de la Iglesia no será posible sin una renovación de la fe. El debate actual sobre la Iglesia adolece, por tanto, de un defecto: gira solo en torno a las cuestiones de la estructura de la Iglesia y considera a esta únicamente como institución.

No podemos, claro está, evitar las cuestiones relativas a la estructura. Son candentes para muchas personas y constituyen un peso en su relación con la Iglesia. Hay que

tomarlas en serio y respetarlas. La discusión sobre las cuestiones estructurales debe proseguir, porque los problemas pendientes esperan una solución.

Sin embargo, si nos limitamos a debatir sobre los problemas estructurales, si consideramos exclusivamente la dimensión horizontal, si empezamos a adoptar una actitud más o menos refleja según la cual la Iglesia es solo una institución que debe adaptarse a las exigencias del tiempo, si nos perdemos en meras reformas estructurales, entonces corremos el riesgo –más aún, hemos caído ya en él– de perder de vista la esencia de la Iglesia.

El concilio Vaticano II describe, ya en el primer capítulo de la Constitución sobre la Iglesia, la esencia de la Iglesia como *mysterium*, como misterio. El concepto de *mystērion*, el equivalente griego del término latino *sacramentum*, designa la realidad salvífica trascendente que se revela y se manifiesta de modo visible. En último término, el misterio consiste en el hecho de que el rostro de la Iglesia y su anuncio reflejan la gloria de la Iglesia de Dios. El concepto de «misterio» es una clave de interpretación para toda la eclesiología del concilio, y esta definición de la esencia de la Iglesia fue recibida a la sazón como un gran progreso con respecto a una visión de la Iglesia fundamentalmente institucional. El movimiento de reforma introducido por el concilio Vaticano II –un movimiento de reforma que no tiene paralelo en ninguna de las grandes Iglesias durante el siglo XX– partió de esta profundización en la determinación de la esencia de la Iglesia. Hoy, por el contrario, quien se remite al concilio y define la Iglesia como misterio es considerado fácilmente sospechoso de ideología. Se afirma que quiere desviar la atención de los problemas estructurales que tiene planteados la Iglesia, que quiere impedir que la forma actual de la Iglesia sea objeto de crítica o incluso que desea confirmarla, con el argumento de que no permite que la esencia de la Iglesia sea sometida a la aplicación de categorías y criterios de juicio mundanos. En efecto, estos modelos de argumentación parecen idóneos para alimentar semejante sospecha. Así, a muchas de las personas que desean una reforma les parece que la referencia al carácter de misterio de la Iglesia es expresión de una intención restaurativa, cuando no incluso de una actitud fundamental reaccionaria.

Con todo, este escepticismo frente a la insistencia en la dimensión mística de la Iglesia es solo un aspecto de la cuestión. Hay en la actualidad –y resulta paradójico también en las personas que de manera tan vehemente reclaman una reforma estructural de la Iglesia– un escepticismo no menor con respecto a la dimensión institucional de la Iglesia. La crítica a las instituciones es hoy un fenómeno que afecta a toda la sociedad. Órganos estatales, asociaciones, sindicatos y partidos son objeto de esta crítica, al igual que la Iglesia. En un tiempo en que la espontaneidad, la flexibilidad y el encuentro directo son valores muy estimados, al elemento institucional se le endosa rápidamente el calificativo de estancado, inflexible y anónimo.

En el ámbito de lo religioso, esta aversión a lo institucional se hace visible actualmente de modo particular. Después de un periodo que ha estado caracterizado por

lemas como «secularización», «desmitologización», «desacralización», experimentamos hoy un nuevo despertar de la religiosidad y un nuevo interés por lo sagrado. De improviso, el esoterismo está «de moda». Se trata, sin embargo, de una religiosidad que flota más o menos libremente –en la mayoría de los casos muy vaga y sin vínculos profundos– y que hace frente a la tendencia al individualismo y al miedo a los vínculos que afecta a muchos de nuestros contemporáneos. Por este motivo, la mayoría de los jóvenes no buscan la respuesta a sus necesidades religiosas en una Iglesia que –a su juicio– se ha vuelto institucionalmente rígida. Es indudable que debemos preguntarnos, de forma autocrítica, si se ha mostrado con suficiente claridad la dimensión mística de la Iglesia. Con todo, también resulta obvio que la nueva religiosidad tiende a evitar una forma institucionalizada concreta. «Religión sin institución» es el título de una investigación sobre la religiosidad de los jóvenes, publicada en nuestro país en 1992[2].

Quien conoce el escenario religioso actual sabe que hoy se trata de algo más que de lo que hace varias décadas se podía expresar aún con el eslogan «Jesús sí, la Iglesia no». En el ámbito religioso, la crítica a lo institucional representa a menudo solo una parte de una crítica más amplia a todo lo que en este ámbito tiene una forma y una constitución concretas. A causa de una comprensión considerada más pura, más profunda y sobre todo más interior de la religión se llega muchas veces a rechazar todos los contenidos dogmáticos concretos y todo lo concretamente histórico.

No desearía profundizar aquí más en la descripción de estos fenómenos. No obstante, con respecto a nuestro tema resulta claro que la Iglesia es interpelada hoy en un doble sentido: tanto por lo que respecta a su dimensión mística como en lo que se refiere a su dimensión institucional. Considero que ambos cuestionamientos están muy relacionados entre sí y formulo la siguiente tesis: *así como la pérdida del sentido del misterio de la Iglesia lleva a una estimación falsa del carácter institucional de la Iglesia, así también el desconocimiento de la dimensión institucional de la Iglesia lleva a la pérdida de la genuina comprensión cristiana del misterio*.

A continuación desearía desarrollar y concretar esta tesis en tres pasos. En un *primer* paso, desde una perspectiva histórica centrada en el ejemplo del concilio Vaticano II, deseo mostrar que la reflexión que en él tuvo lugar sobre el carácter místico de la Iglesia no ha conducido de hecho a un falso espiritualismo de la Iglesia, sino a la puesta en marcha de reformas profundas. En un *segundo* paso deseo esclarecer la íntima unidad de las dimensiones mística e institucional de la Iglesia desde un punto de vista sistemático. Por último, en un *tercer* paso, deseo sacar algunas consecuencias ejemplares con la vista puesta en el debate actual sobre la posibilidad o la imposibilidad de una democratización de la Iglesia.

II. La doctrina del Vaticano II a la luz de los desarrollos preconciliares

Para el Vaticano II, «misterio» es un concepto central de la eclesiología. Con todo, esta insistencia del Vaticano II se entendería de un modo radicalmente erróneo si se quisiera ver en ella el intento de mantener las estructuras eclesiales existentes por medio de una sobrevaloración teológica. Más aún, parece incluso paradójico que la reconsideración del misterio de la Iglesia, realizada por el concilio, haya sido leída bajo esa perspectiva, dado que la finalidad de esta reflexión era precisamente la renovación de la Iglesia.

Hay que entender el énfasis en el concepto de misterio por parte de los padres conciliares como un retorno consciente a la concepción bíblica y patrística de la Iglesia, y como corrección de una imagen unilateralmente jurídica y triunfalista de la Iglesia. Merece la pena, por tanto, para comprender mejor lo que históricamente constituye el trasfondo de las afirmaciones conciliares, ver más de cerca lo que ha implicado la definición de la esencia de la Iglesia como misterio. En ello se muestran algunas líneas de desarrollo destacadas con respecto a la diferente relación entre la esencia de la Iglesia y el modo en que aparece.

En la Biblia y en los Padres de la Iglesia no encontramos aún una doctrina sistemática de la Iglesia. No obstante, la autocomprensión de la Iglesia de aquel tiempo se puede reconstruir a partir de muchos testimonios. La Iglesia era comprendida como cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo; era concebida como el misterio escondido desde la eternidad y que se había manifestado. Análogamente, la Iglesia de los primeros siglos se comprendió como comunidad de los bautizados que participan de la vida de Dios y expresan en su vida esta participación. La Iglesia es la *communio sanctorum*, la Iglesia en la que todos participan de los bienes salvíficos de Dios, particularmente de la eucaristía y, en consecuencia, están unidos entre ellos en la comunión en Jesucristo. Después del giro constantiniano, en el siglo IV, se produjo un cambio muy profundo en la imagen de la Iglesia. Las masas entraron en la Iglesia tras la elevación del cristianismo al rango de religión de Estado. El cristianismo perdió su impulso originario y se necesitaron nuevas estructuras para la vida común. Los Padres de la Iglesia no elaboraron teológicamente este cambio de manera suficiente. Como consecuencia se llegó a una cierta fractura entre la comprensión teológica y la realidad histórica concreta de la Iglesia.

En la Edad Media, la visión espiritual y mística de la Iglesia y la jurídico-institucional se separaron aún más. El proceso de «socialización» y de «aburguesamiento» de la Iglesia, iniciado ya con el giro constantiniano, aumentó cualitativamente con la cristianización de los pueblos germánicos, la cual fue, en gran medida, fruto de una decisión de los príncipes. Surgieron así Iglesias de masas (*Volkskirchen*) e Iglesias estatales (*Staatskirchen*) reguladas jurídicamente. Entre Iglesia e imperio se produjo una gran simbiosis que recibió el nombre de cristiandad. La Iglesia abarcaba también las instituciones seculares y viceversa.

En esta situación, la reforma gregoriana y la lucha por las investiduras en el siglo XI constituyeron una verdadera y necesaria revolución desde arriba. El papa Gregorio VII se esforzó por lograr la libertad y la independencia de la Iglesia con respecto a los príncipes

seculares. Esto llevó forzosamente, por una parte, a la constitución de un sistema de derecho eclesiástico autónomo y, por otra, como reacción, a la secularización de la sociedad. La eclesiología quedó cada vez más relegada en la canonística y la realidad de la Iglesia era presentada con conceptos jurídicos. De este modo «se perdió progresivamente la experiencia de fe de la Iglesia como misterio de la presencia permanente de Jesucristo en el mundo, que hasta entonces era evidente»[3], aun cuando grandes teólogos como Buenaventura y Tomás de Aquino o la tradición mística preservaron la visión de la Iglesia como misterio e incluso profundizaron en ella.

Una ruptura aún más importante se produjo con la Reforma protestante y con la reforma católica en los siglos XVI y XVII. Los reformadores comprendieron la Iglesia de Cristo como la totalidad de los creyentes y, en última instancia, como una realidad escondida. Renunciaron, por tanto, a identificar la realidad espiritual de la Iglesia con la institución eclesial. Al mismo tiempo, pusieron en cuestión el papel de representación de la autoridad divina por parte de la autoridad eclesiástica. Como reacción por parte católica, especialmente con Belarmino, la visión de la Iglesia quedó prácticamente reducida a la de una sociedad visible, ordenada jerárquicamente. Así pues, si en la Edad Media el problema era primariamente el de la recta definición de la relación entre Iglesia y Estado, al comienzo de la Edad Moderna se produjeron una juridización y una institucionalización que limitaron el concepto de Iglesia hacia dentro.

La imagen de la Iglesia que surgió en tiempos de la Contrarreforma dominó durante los cuatrocientos años siguientes. Hasta el concilio Vaticano I, la Iglesia se desarrolló bajo la imagen rectora de la autoridad en la Iglesia, en particular del primado del papa. La definición del primado de jurisdicción papal y de la infalibilidad del papa en 1870 constituyó en cierto modo el punto culminante de este desarrollo. En el trasfondo de esta eclesiología se encuentra la imagen institucional de la Iglesia. Esta aparece como una perfecta «institución salvífica» (*Heilsanstalt*), dotada por Dios de todos los medios necesarios para la salvación, que son administrados por el clero. Los laicos son aquellos que sencillamente reciben la salvación; son objeto y no sujeto de la atención pastoral. Forman la grey que es guiada por el pastor. A partir de este presupuesto se realizó progresivamente la identificación de la Iglesia, como institución de salvación, con la jerarquía.

Esta imagen de la Iglesia tiene sus puntos fuertes sobre todo en tiempos de dificultad. Da a los fieles un sólido apoyo y una patria interior. Pero se asocia fácilmente con un cierto triunfalismo. Como mediadora de la salvación sobrenatural, la Iglesia es una «sólida fortaleza», «una casa llena de gloria», una «roca en medio del oleaje», la «madre» bajo cuyo amparo se refugia quien quiere salvar su alma. Es comprensible que también hoy algunos sientan nostalgia de esta figura de la Iglesia cerrada en sí misma. Pero los puntos débiles de esta imagen triunfalista de la Iglesia se han mostrado cada vez más. Ella incapacitaba a la Iglesia para mantener un auténtico diálogo con quienes pensaban de otro modo. Así las cosas, no resulta sorprendente que justo en un tiempo en que la autoridad intraeclesial parecía más sólida que nunca, se produjo una ruptura fatal

entre la Iglesia y la cultura. Por lo demás, la identificación de la Iglesia con la jerarquía dificultó también el diálogo entre el clero y los laicos. Donde el laico es considerado solamente objeto de la acción pastoral y sacramental del clero se pierde la conciencia de su corresponsabilidad en el servicio salvífico de la Iglesia. La naturaleza del laico se define en términos exclusivamente negativos a partir del clero: «laico» significa el que no es clérigo. Su valor se determina en función de su actitud de obediencia frente a la autoridad eclesial.

Ya en el siglo XIX hubo críticas a una visión limitada de la Iglesia como estructura sociológica y jerárquica. Frente a la teología de la Ilustración, J. A. Möhler, el gran teólogo de Tubinga, afirmó con ironía: «Dios creó la jerarquía y ahora la Iglesia está más que suficientemente provista hasta el fin del mundo»[4]. Möhler y con él la escuela de Tubinga, pero también John Henry Newman y Matthias Josef Scheeben, que provenía de la Escuela de Roma, consideraban la Iglesia como un organismo vivo, y para ello partían sobre todo de la vida interior de esta. Se tomó conciencia de nuevo de la idea paulina y patrística de la Iglesia como cuerpo de Cristo y como *communio* en las cosas sagradas y de los santos, y esta visión tuvo después un significado central para el Vaticano II. De este modo se puso nuevamente de relieve la importancia de toda la comunidad de fieles, también de los laicos.

En el siglo XX, la crítica a la exageración unilateral del aspecto jurídico-jerárquico de la Iglesia provino sobre todo del movimiento juvenil después de la primera guerra mundial. Romano Guardini escribió entonces las célebres palabras: «Se ha iniciado un proceso religioso de inmenso alcance: la Iglesia despierta en las almas»[5]. Una vez más fue un teólogo de Tubinga, Karl Adam, quien propagó la visión renovada de la Iglesia con su obra *La esencia del catolicismo*, traducida a varias lenguas. También en Francia se produjo un movimiento de renovación teológica; recordemos únicamente los nombres de Henri de Lubac e Yves Congar, que se han de contar, por así decir, entre los padres fundadores de la teología moderna.

El concilio, por tanto, no cayó en modo alguno del cielo, sino que se enraíza en la renovación eclesial de la primera mitad del siglo XX. Por lo que respecta a la comprensión de la Iglesia, su *aggiornamento* consistió sobre todo en poner nuevamente en primer plano el misterio de la Iglesia, que solo puede ser captado desde la fe frente a la concentración unilateral, predominante en los tres siglos anteriores, en la figura visible y jerárquica de la Iglesia.

Si estudiamos con más precisión los textos de la Constitución sobre la Iglesia, entonces salta a la vista que el concepto de misterio está estrechamente unido al concepto de *communio* en diferentes aspectos. El misterio más profundo de la Iglesia consiste, según el concilio, en concebir la Iglesia como imagen, como icono –por decirlo así–, de la Trinidad. La *communio* trinitaria es prototipo de la Iglesia como *communio*. Se puede decir también: la reflexión sobre el carácter de misterio de la Iglesia y la nueva reflexión sobre el sacerdocio común de todos los bautizados están íntimamente unidas. Dicho de

otro modo: por el hecho de que el concilio traspasó los límites estrechos de una concepción puramente visible de la Iglesia, superó también la identificación de la Iglesia con la jerarquía.

Los cambios decisivos en la Iglesia introducidos por el concilio –la revalorización de los laicos, la introducción de consejos, la *participatio actuosa* en la liturgia y, en relación con ello, la introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia, etc.– están ligados en último término a la relativización de la concepción jurídica de la Iglesia, prevaleciente hasta entonces, por medio del énfasis en su carácter de misterio. Con la visión sacramental de la Iglesia, el concilio no quiso promover una sobrestimación teológica de la Iglesia, sino más bien superar las incrustaciones, las limitaciones y las unilateralidades del concepto de Iglesia propio de la anterior teología escolástica.

Así pues, me atrevo a formular la siguiente tesis: cuanto más nos obstinamos hoy en debatir unilateralmente sobre la estructura eclesiástica y perdemos con ello el sentido del misterio de la Iglesia, tanto mayor es el peligro que corremos de renunciar, en la nueva situación actual, a los progresos del concilio, cayendo de nuevo en perspectivas preconciliares. Ciertamente hay que añadir de inmediato: no se puede apelar al concilio y al hincapié que hace en el carácter de misterio de la Iglesia para impedir las reformas necesarias. Cuando el concilio interpreta la esencia de la Iglesia en el sentido de una eclesiología de comunión, entonces es necesario, según el sentido del concilio, que el carácter de *communio* de la Iglesia encuentre expresión también en su forma visible. Aquí es aún necesario un gran trabajo de recepción. En efecto, estoy convencido de que no hemos agotado ni realizado aún de modo pleno las intuiciones del concilio Vaticano II.

A continuación, en un segundo paso, deseo tratar de fundamentar con más precisión, en una perspectiva sistemática, la conexión interna entre misterio e institución en la Iglesia.

III. La conexión entre misterio e institución. Consideraciones en una perspectiva sistemática

Al nexo interno entre el misterio de la Iglesia y la Iglesia como institución nos aproximamos si no consideramos la Iglesia como una realidad que subsiste en sí y para sí. Ciertamente, la Iglesia no existe por sí misma y no es importante por sí misma. La Iglesia deviene comprensible teológicamente solo a partir de Jesucristo y solo puede ser entendida correctamente en el seguimiento de Jesucristo y teniéndolo a él como modelo, cuando es vista como Iglesia para los hombres y para los demás.

Con razón empieza la Constitución sobre la Iglesia del concilio Vaticano II con las palabras «*Lumen gentium, cum sit Christus*»: «Cristo es la luz de los pueblos». En efecto, Jesucristo es para el concilio el «misterio» de nuestra salvación. En él y por él ha

sido revelado histórica y concretamente el misterio escondido de Dios de modo definitivo e insuperable. La Iglesia viene solo en segundo lugar. Ella es –como la Luna con respecto al Sol– solo un reflejo de Cristo. Por consiguiente, Jesucristo es el punto de partida y el fin de todas las afirmaciones conciliares.

Cuando el concilio habla del misterio de la Iglesia, no emplea un concepto vago e indeterminado de misterio. No se refiere con él a algo incomprensible y abstruso. En el cristianismo no se trata tampoco del misterio que se desvela por todas partes y siempre en toda realidad, sino, en el sentido del Nuevo Testamento, de la concreta manifestación histórica del misterio del único Dios en determinadas palabras y acciones históricas, como recapitulación y en toda su plenitud en Jesucristo.

Con esta comprensión histórica concreta, el mensaje de la Biblia sobre el misterio constituye la respuesta a la pregunta que el ser humano es para sí mismo y para la cual él no puede tener una respuesta completa y definitiva[6]. El hombre se aproxima en sus actos vitales al misterio de su propia existencia, pero no puede esclarecerlo. El misterio es, por tanto, una realidad fundamentalmente distinta del enigma o del problema, que en principio pueden ser resueltos antes o después. El hombre es el ser que limita de modo constitutivo y permanente con el misterio.

Pero la respuesta que la revelación bíblica da a esta situación fundamental del hombre no consiste en el hecho de que ella –como algunos quieren hacernos creer hoy– pone de manifiesto las profundidades del alma. Para la Biblia, el misterio «natural» del hombre es, por decirlo así, el aspecto exterior de un misterio más profundo. Hablo del misterio de la absoluta libertad divina que, por su misma esencia, no puede ser comprendida por el hombre, una libertad que se revela y se desvela solo comunicándose por sí misma. Según la comprensión bíblica, la autocomunicación de la libertad divina no tiene lugar, por tanto, en todas partes y siempre, sino de un modo históricamente indeducible. Ella acontece concretamente en la historia de Jesucristo. La concreción histórica es, por así decir, el modo en que aparece, el símbolo real de la libertad y de la gratuidad de la revelación del misterio de Dios.

Dicho de otro modo: la historicidad de la comprensión cristiana de la revelación no es solo una forma y una dimensión exterior, sino que pertenece más bien al contenido interior de la revelación; ella es signo de la indeducible libertad, la gratuidad, la compasión y el inagotable amor de Dios, que por pura bondad se vuelve hacia el hombre y le revela su misterio, el misterio de su amor. La revelación del misterio de Dios en la historia es, por consiguiente, una realidad distinta del esclarecimiento del misterio de Dios; es más bien la revelación del misterio que Dios mismo es. No elimina el misterio, sino que le da una validez definitiva.

En la Biblia, el misterio de Dios no es, como, por ejemplo, en la filosofía griega, el último horizonte aún alcanzable para nuestro conocimiento, sino el primer contenido fundamental de la revelación de Dios. La afirmación del misterio y del carácter oculto de Dios no indica el ser de Dios sustraído al hombre, sino su ser vuelto hacia el hombre. En

síntesis, el misterio en el sentido bíblico es la libertad de Dios que, desde la eternidad, se vuelve llena de gracia hacia el hombre y que en Jesucristo se ha revelado de modo definitivo e insuperable.

Debemos tener presente este concepto de misterio si queremos comprender lo que el concilio quiere decir cuando habla del misterio de la Iglesia. La Iglesia no es, considerada en sí y por sí misma, un misterio. El concilio no quiere decir que hemos de tratar a la Iglesia como si fuera un objeto misterioso; más bien, la Iglesia es la presencia histórico-concreta, sacramental, del misterio que Dios ha revelado en Jesucristo en el mundo y para el mundo.

Por el hecho de que el misterio de Dios ha sido revelado de una vez para siempre en Jesucristo, la Iglesia ha recibido, por una parte, la promesa de que los poderes del infierno, es decir, del mundo de la muerte, no la vencerán (cf. Mt 16,19). La Iglesia existirá siempre, hasta el final de los tiempos. Con ello, a la Iglesia se le promete también que la verdad en ella y mediante ella vencerá definitivamente sobre la mentira y las tinieblas, que la Iglesia se mantendrá asimismo concretamente en la verdad del Evangelio. Por otra parte, la Iglesia está siempre en camino hacia la plena realización y revelación, cuando Dios sea «todo en todo» (1 Cor 15,28). Vista de este modo, la Iglesia es una realidad provisional. Está definida por el hecho de que ella señala más allá de sí misma hacia el reino de Dios, el cual alborea ya ciertamente en ella y está presente en ella en forma de comienzo, pero aparecerá solo al final de los tiempos de forma plena. A la Iglesia le pertenece, por consiguiente, la forma de sierva, de la cruz y del ocultamiento. Como dice el concilio, ella es Iglesia santa y, al mismo tiempo, Iglesia de pecadores.

La Iglesia debe remitir, más allá de sí misma, tanto hacia Jesucristo como hacia el reino de Dios venidero. Cuanto más apunta en estas dos direcciones, saliendo de sí misma y por encima de sí, tanto más deviene sacramento, *mystērion* de la presencia del misterio que es Dios mismo y que se ha revelado definitivamente en Jesucristo. La Iglesia no es en sí misma la realidad salvífica, sino el signo plenamente real de esta. En este sentido puede decir de sí misma que es signo de la presencia permanente de Dios. En la Iglesia se hace reconocible, a modo de signo, que el Espíritu de Dios, del que participamos por medio de Jesucristo, no es extraño al mundo, sino que actúa en él. Así como la autocomunicación de Dios en Jesucristo fue un acontecimiento histórico concreto, un acontecimiento en el espacio y en el tiempo, así también la presencia permanente del Espíritu, si bien solo a modo de signo, es concreta e históricamente experimentable en la Iglesia.

De lo dicho se deducen dos conclusiones para nuestro tema. En primer lugar, por el hecho de que la Iglesia está fundada en el acontecimiento salvífico acaecido de una vez para siempre en Jesucristo, uno de sus elementos constitutivos consiste en que vive de Aquel que históricamente la precede y le es dado de antemano. Uno es su Cabeza y su Señor, en el que debe encontrar siempre de nuevo su medida. La Iglesia está fundada sobre el fundamento, puesto de una vez por todas, de los apóstoles, los cuales

testimoniaron de modo normativo la fe en Cristo para todos los tiempos. Los elementos estructurales básicos de la Iglesia fueron «puestos» de una vez para siempre por Jesucristo y han sido «instituidos». La Iglesia es Iglesia de Jesucristo solo si vive de la *institutio* de Cristo y la realiza fielmente.

En segundo lugar, por el hecho de que el acontecimiento históricamente singular de la salvación es válido para siempre, existe en la Iglesia aquello que es definitivo y permanente. Por ello, en la Iglesia no puede darse una y otra vez una revisión total; y tampoco se puede establecer de nuevo por medio de una discusión permanente lo que ha de estar vigente y lo que ya no tiene validez. En ella hay elementos vinculantes que, al mismo tiempo, son aquellos que unen a todos sincrónicamente en el presente y diacrónicamente a lo largo de los siglos.

La sociología define como «institución» lo que acabamos de describir. Basándose en la ciencia sociológica, M. Kehl define la institución como «una estructura caracterizada por una unidad social que se ha constituido históricamente y que permanece en gran medida idéntica a sí misma y tiene formas típicas de acción... En tales formas se manifiesta *en cuanto* tal una formación social que posee una relativa independencia frente a sus miembros y frente a su ambiente. Aquí se manifiesta una unidad superior, mayor que la suma de sus miembros, que actúan visiblemente»[7]. Con la complejidad de una comunidad crece también el significado de las formas institucionalizadas. Estas desempeñan una importante función de descarga para la comunidad y proporcionan una garantía de unidad, durabilidad y continuidad, pero también de capacidad de acción y de adaptación. El proceso de institucionalización es al mismo tiempo el proceso en que una comunidad se objetiva como un todo.

Estas intuiciones sociológicas sobre la esencia y las propiedades de la «institución» son aplicables análogamente también a la Iglesia. En múltiples aspectos, la institución «Iglesia» «funciona» de modo semejante a otras instituciones. Pero ahora la cuestión es cómo valorar su carácter institucional. El aspecto institucional ¿tiene solo una dimensión sociológica o tiene también una dignidad teológica o, más exactamente, pneumatológica?

De hecho, existen en la Iglesia desde el principio formas objetivas e institucionalizadas para vivir y testimoniar la fe común, y para asegurar la comunidad en la fe. Ya por lo que respecta al Jesús terreno no es posible separar su «causa» de su persona. Esto fundamenta la unión de testigo y testimonio como una estructura fundamental y esencial del cristianismo. Desde el principio, por tanto, existen ministerios en la Iglesia y –lo cual es aún más importante– fórmulas de confesión de fe vinculantes, que son incluso más antiguas que los escritos neotestamentarios como tales. La más conocida y también la más importante de estas fórmulas de fe, de la que Pablo afirma que ha de ser mantenida literalmente, se encuentra en 1 Cor 15,3-5: «Yo os transmití lo que yo había recibido...». La fe cristiana está constantemente unida a la doctrina transmitida de una vez para siempre (cf. Jds 3).

La dimensión pneumatológica de la Iglesia no excluye, por tanto, la misión y la autoridad, así como formas vinculantes, sino que las incluye. La Iglesia se comprende como un cuerpo, como una totalidad estructurada y como un organismo. Ella no actúa solo a través de los cristianos individuales, sino también como una totalidad abarcadora. Quienes confiesan la fe no son solo los cristianos individuales o la suma de los cristianos. Es la Iglesia la que profesa la fe, la que anuncia el Evangelio y la que celebra la liturgia. Así, la Iglesia posee un aspecto institucional no solo sobre la base de consideraciones antropológicas y sociológicas, sino por su naturaleza teológica.

No obstante, el aspecto institucional es solo un signo de la presencia del Espíritu, no la «cosa» misma. El Espíritu de Dios es –como dice el concilio– el alma de la Iglesia. La institución debe ser dinamizada, revitalizada y liberada una y otra vez del riesgo de la rigidez mediante el poder del Espíritu. Los elementos institucionales no son garantía para la actuación del Espíritu ni la aseguran, sino que constituyen signos e instrumentos suyos. La esencia de la Iglesia, su misterio, y su forma visible e histórica no son sencillamente idénticas. Hay que distinguirlas, pero no pueden ser separadas y divididas sin más. Justamente esto constituye la peculiaridad sacramental de la Iglesia. Su estructura sacramental no permite ni una espiritualización ni una reducción al elemento visible. El carácter de misterio de la Iglesia no elimina su carácter social, sino que más bien lo presupone, lo toma a su servicio y lo lleva a cumplimiento.

No es posible en este contexto desarrollar detalladamente las consideraciones presentadas hasta aquí y preguntarse acerca de sus consecuencias. Con todo, para concluir desearía dedicar alguna observación a una temática muy debatida actualmente: la posibilidad o la imposibilidad de una democratización de la Iglesia. En esta cuestión adopta una forma concreta en las circunstancias actuales el problema de la Iglesia como misterio y de la Iglesia como institución. La cuestión es justamente si y en qué medida la concepción de la Iglesia como misterio permite desarrollar instituciones democráticas dentro de ella.

IV. Concreción ejemplar: el problema de la democratización de la Iglesia

Cuando preguntamos si existe una legitimación teológica para la aspiración a la democratización en la Iglesia, entonces hemos de tener claro ante todo lo que queremos decir al hablar de democracia y democratización. También hoy el debate sobre la democratización sufre bajo muchos aspectos la falta de una necesaria matización. Ya en 1971 pidió Karl Lehmann una mayor responsabilidad en el uso teológico del término «democratización»[8].

No es raro que se emplee un concepto de democracia puramente formal, que no significa otra cosa que determinadas técnicas y modos de organización de la formación

de la voluntad política. Si se trata de averiguar cuál es su alcance, se ve de inmediato que este concepto es muy abstracto y muy tenue. En efecto, la democracia es más que un mero principio de organización estatal, pues vive más bien de un consenso sobre valores fundamentales comunes, sin el cual ella no puede funcionar. A un concepto formal de democracia se puede contraponer un concepto material, cuyo principio es el siguiente: toda la soberanía viene del pueblo. Es cierto que también el derecho a la autodeterminación tiene sus límites en la democracia real y concreta, y esto justamente por la misma razón, por el hecho de que vive de presupuestos que no puede garantizar por sí sola. La democracia no es simplemente el dominio de la mayoría sobre la minoría, sino la subordinación común bajo un *lógos* común. Si se quisiera absolutizar la comprensión material de la democracia y aplicarla a todos los ámbitos de la vida social, la democracia asumiría rasgos totalitarios.

La realidad de la democracia vivida supera, por tanto, su concepción puramente formal, pero se sustrae, al mismo tiempo, también a la exigencia totalizadora de una democratización de todos los ámbitos de la vida. La democracia realmente existente se mueve, por consiguiente, en un espacio intermedio. A lo largo de la historia hay desarrollos y desplazamientos que hacen que aparezca como imposible la determinación real de la vida democrática, de una vez por todas, por medio de un concepto de democracia que valga para todos los tiempos. Tales diferenciaciones pueden contribuir de manera esencial a matizar mejor el debate sobre la posibilidad de la democratización en la Iglesia y a hacerlo más concreto de lo que, lamentablemente, es bastante frecuente todavía hoy.

Si ponemos en relación estas clarificaciones conceptuales con las reflexiones teológicas hechas hasta ahora, hay algo que debería resultar claro desde el principio: una democratización de la Iglesia en el sentido de una introducción radical de la democracia entendida materialmente sería totalmente extraña a la naturaleza de la Iglesia. La soberanía en la Iglesia no es del pueblo, sino de Jesucristo. A esto remite por lo demás también el documento del Comité central de los católicos alemanes, para esclarecer por qué sus miembros no toman en consideración una democratización de la Iglesia en el sentido del derecho público[9]. La Iglesia no es una democracia en la misma medida en que no es una monarquía y tampoco un sistema totalitario. En cuanto institución, es «de derecho propio» y fundamentalmente distinta de cualquier organismo estatal secular. Pero vive y obra en la historia, y así, a lo largo de la historia, para dar una forma concreta a su propia estructura se ha apropiado continuamente de elementos que pertenecen a las formas profanas del Estado. Recuerdo, por ejemplo, los elementos derivados del feudalismo, de la monarquía y del Estado autoritario. Entonces ¿por qué no asumir también elementos individuales de la democracia?

Pero la mera exigencia de una introducción de formas de organización democrática sigue siendo demasiado abstracta. Sería más exacto esclarecer a qué ámbitos y a qué contenidos se podrían aplicar tales formas. Hay que tener presente tanto la legalidad propia de la vida eclesial como la forma históricamente desarrollada de los diferentes

ámbitos eclesiales; y también hay que tener en cuenta el *Sitz im Leben* especial de cada una de las estructuras y los procesos eclesiales.

Si conseguimos mostrar que el debate sobre la democratización no afecta a los fundamentos y lo sacamos de una abstracción formal, pondremos de manifiesto que la relación entre Iglesia y democracia no es definible de antemano en sentido negativo. Al contrario, se muestran en concreto múltiples analogías y afinidades entre las formas de vida cristiana y las democráticas, hasta tal punto que históricamente se puede sostener que el proceso de democratización en la cultura occidental ha sido promovido en una medida no secundaria por auténticos impulsos cristianos. Recuerdo la doctrina cristiana de la semejanza con Dios de cada ser humano y la idea unida a ella de la dignidad de toda persona, que en último término sirve de fundamento para los derechos humanos. Y recuerdo también la participación de todos en el sacerdocio común, basada en el bautismo y en la confirmación, la doctrina del sentido de la fe de todos los creyentes, los principios fundamentales de la *communio* eclesial, el postulado de la fraternidad que ya en la Biblia plantea la exigencia de una solidaridad de los cristianos con todos. Ya mucho antes del nacimiento de las democracias modernas se encuentran en las reglas de las órdenes monásticas elementos democráticos como, por ejemplo, el capítulo general y los acuerdos comunitarios o el ejercicio del cargo durante un tiempo determinado. Hay que recordar también los principios de la doctrina social de la Iglesia, especialmente el principio de subsidiariedad. De modo semejante a lo que encontramos en las sociedades modernas, también en la Iglesia hay un amplio espacio para las agrupaciones y las asociaciones, las iniciativas y las acciones decididas libremente. A partir del Vaticano II, los consejos desempeñan un papel importante en diferentes niveles de la vida eclesial.

Además de estos elementos democráticos hay en la Iglesia una serie de ámbitos desaprovechados para el fomento de un estilo de vida democrático. La inmadurez democrática, que suscita tantos lamentos, es un problema menor con respecto al problema fundamental que representa la mayoría de las veces el estilo concreto de las relaciones y de la dirección. Es comprensible que los miembros de una sociedad democrática no quieran ser tratados hoy en la Iglesia como súbditos. El estilo autoritario, que también hoy está a veces presente, no solo contradice la sensibilidad democrática de nuestros conciudadanos, sino que tampoco corresponde al principio de la *communio* eclesial y, por tanto, a lo que pertenece a la esencia más profunda de la Iglesia.

Así, un párroco ejerce bien su ministerio si comparte su responsabilidad con sus colaboradoras y sus colaboradores, con el consejo parroquial y con todas las personas activas en la comunidad. Lo mismo vale para el obispo, que no es un monarca absoluto. Ha de contar con sus colaboradores, está vinculado al consejo, en parte también a las decisiones del cabildo catedralicio, del consejo presbiteral y del consejo diocesano. Todos estos órganos no pueden asumir la responsabilidad de dirección que le corresponde a él, pero pueden y deben ayudarlo a ejercerla de modo justo y en beneficio de la Iglesia.

Hay aún posibilidades no aprovechadas para institucionalizar en cierta medida el estilo democrático sin con ello desnaturalizar la Iglesia. A la larga, a menudo no basta apelar siempre a la buena voluntad de las personas a quienes nos dirigimos e invocar una convicción común. Hay que institucionalizar un mínimo de estilo fraterno en las relaciones de modo que se haga vinculante.

El desarrollo de la civilización moderna plantea, hoy como ayer, un desafío urgente. Hasta qué punto nos movemos sobre una estrecha cresta lo demuestra el problema tan debatido actualmente de la dirección de la comunidad. Ya sea por motivos de carácter teológico o por motivos prácticos, hoy tenemos que despedirnos de la idea de una centralidad unilateral del párroco. Por otro lado, la reciprocidad entre ministerio y comunidad es un rasgo fundamental de la comunidad eclesial, del que no podemos disponer. La cuestión del ministerio eclesial no es una cuestión que se haya de tratar de modo puramente sociológico o canónico, como si estuviera limitada al ámbito del orden o de la organización, sino que está fundada teológicamente en la llamada y en el envío por parte de Jesucristo y en su particular don del Espíritu. En este sentido, el ministerio es ejercido «en la persona» de Jesucristo. Así pues, encontrar formas específicas en las que la relación entre autoridad ministerial y libertad cristiana pueda ser realizada hoy en la vida concreta de la Iglesia es, por tanto, un desafío fundamental. «Si “ministerio” y autoridad en la Iglesia están fundados y estructurados ante todo de manera “cristocrática”, entonces de hecho no habrá nunca un dominio de una persona sobre otra, sino que no son otra cosa que el hacerse presente del único Salvador Jesucristo y el ponerse radicalmente al servicio de este único “poder”»[10].

Con esta constatación nos encontramos ahora de nuevo, como final de nuestras reflexiones, ante la cuestión fundamental que nos ha ocupado aquí: la Iglesia como misterio y como institución. Al tratar de responder a una pregunta concreta se ha visto claramente una vez más que la tarea fundamental que está en la base de todos los debates sobre la democratización que hoy están de moda consiste en entender a fondo, configurar y renovar en cada ocasión la figura institucional de la Iglesia a partir de su esencia, de su alma. La autoridad en nombre de Jesucristo se puede ejercer solo a la manera de Jesucristo, es decir, poniéndose a servir hasta el extremo. El reto más urgente que hoy se nos plantea es, por tanto, el de una renovada y profundizada meditación sobre este centro que es Jesucristo, el auténtico misterio de la Iglesia. Solo sobre la base de una renovación espiritual radical se podrá conseguir la indudablemente necesaria renovación institucional de la Iglesia. Cuanto más logremos realizar esta reflexión espiritual, tanto más avanzaremos para afrontar sin complejos los problemas estructurales que hoy se nos plantean y para acercarnos a una solución unánime que corresponda tanto a nuestro tiempo como al misterio de la Iglesia.

---

[1]. J. B. Metz, «Gotteskrise. Versuch zur “geistigen Situation der Zeit”», en *Diagnosen zur Zeit, mit Beiträgen von Johann Baptist Metz u. a.*, Düsseldorf 1994, 76-92, 77. Aquí podría remitir al artículo de J. B. Metz,

«Gotteskrise – Kirchenkrise», publicado en el mismo volumen.

[2]. Cf. H. Barz, «Religion ohne Institution», primera parte de la investigación sobre «Jóvenes y religión», realizada por encargo de los jóvenes evangélicos de la República Federal de Alemania, Opladen 1992.

[3]. M. Kehl, «Kirche/Kirchenfrömmigkeit», en Ch. Schütz (ed.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i.Br. 1988, 708.

[4]. J. A. Möhler, en ThQ 5 (1823), 497.

[5]. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Würzburg 1955, 19 [trad. esp.: *Sentido de la Iglesia,* Dinor, San Sebastián 19643].

[6]. Al respecto, cf. las afirmaciones de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* 21.

[7]. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie,* Würzburg 1992, 390 [trad. esp.: *La Iglesia: eclesiología católica,* Sígueme, Salamanca 1996].

[8]. A este respecto y para lo que sigue, cf. K. Lehmann, «Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche»: Concilium 7/3 (März 1971), 171-181 [trad. esp.: «Legitimación dogmática de una democratización de la Iglesia»: *Concilium* 63 (1971), 355-377].

[9]. Cf. la contribución al debate de la Comisión 8 «Cuestiones fundamentales de la pastoral» del Comité central de los católicos alemanes del 5 de octubre de 1993, aprobado por unanimidad por la asamblea plenaria el 7 de mayo de 1993, 4.

[10]. K. Lehmann, «Zur dogmatischen Legitimation», art. cit., 178.

CAPÍTULO 19.

El carácter de misterio no elimina el carácter social. La validez del principio de subsidiariedad en la Iglesia

La relación entre unidad y pluralidad en la Iglesia ha sido en los últimos decenios, por así decir, un «tema candente» del debate intraeclesial y, al mismo tiempo, objeto de múltiples conflictos. El tema es viejo –pensemos en el enfrentamiento entre la Iglesia oriental y la occidental, en el galicanismo, el episcopalismo, el americanismo, etc.–, pero también muy actual a la vista de la inculturación de la Iglesia en los pueblos del Tercer Mundo. El sínodo extraordinario de los obispos de 1985 ha abordado un aspecto de este polifacético problema, a saber: si y en qué medida y sentido se puede aplicar en la Iglesia el principio de subsidiariedad[1]. Este principio afirma que aquello que las unidades menores y subordinadas pueden realizar y llevar a buen término no debe ser hecho por una instancia superior[2]. Así, este principio salvaguarda la legítima autonomía y responsabilidad de estas realidades y, con ello, también la pluralidad dentro de una unidad mayor y más abarcadora.

Entretanto, a la pregunta planteada por el sínodo han respondido diferentes publicaciones. Aquí vamos a destacar dos posturas representativas y contrarias con el fin de perfilar nuestra posición en contraste con ellas.

I. La perspectiva originaria de la filosofía social

En primer lugar ha tomado la palabra aquel que es reconocido en todas partes como el decano de la doctrina social de la Iglesia, Oswald von Nell-Breuning, con su conocida y apreciada claridad y firmeza[3]. Casi nadie es tan competente como él en este tema y su colaboración fue decisiva para la primera formulación magisterial del principio de subsidiariedad en la encíclica de Pío XI, *Quadragesimo anno* (1931). Nell-Breuning admite con razón que el concepto de subsidiariedad no es feliz, porque –como muestra también el debate actual– da pie a un inextirpable malentendido, según el cual a la instancia superior, que es responsable de la unidad y del bien de todo el conjunto, le correspondería solo una función auxiliar de emergencia y de suplencia. Si así fuera, el principio de subsidiariedad aplicado a la Iglesia significaría la puesta en cuestión de su estructura jerárquica y, de una manera aún más profunda, de su unidad esencial. En realidad, lo que está en juego en el principio de subsidiariedad es la relación constitutiva

entre el individuo y la sociedad. El concilio Vaticano II expresó esta relación de reciprocidad con esta fórmula: «El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social»[4]. El principio de subsidiariedad, como afirma con razón Nell-Breuning, no es fruto de una mera sabiduría experiencial, ni responde a criterios de prudencia y utilidad, sino que más bien expresa una verdad metafísica general.

Como estudioso, Nell-Breuning conoce ciertamente también los límites de su ciencia, la ciencia social o, equivalentemente, la filosofía social. La Iglesia tiene *también* una verdadera forma social, pero es *más* que eso. Hay que distinguir, por tanto, entre la Iglesia como forma social (*Ecclesia ut societas*) y la Iglesia que es más que una forma social (*Ecclesia ut mysterium*). Por consiguiente, los principios generales de la filosofía social son aplicables a la Iglesia solo de modo específico o, respectivamente, análogo. Aquí, la persona competente no es el filósofo social, sino el dogmático.

Nell-Breuning asume la función del dogmático en la medida en que alude, en el sentido de la teología dogmática, a las declaraciones magisteriales de Pío XII sobre esta cuestión y las comenta detenidamente. En efecto, el papa señaló vigorosamente el 20 de febrero de 1946, con ocasión de la internacionalización del colegio cardenalicio, la importancia social del principio de subsidiariedad y añadió que valía «también para la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica»[5]. Con razón afirma Nell-Breuning que se trata de una declaración categórica y alude al hecho de que el papa la recordó en otro contexto el 5 de octubre de 1957[6]. La aplicación del principio de subsidiariedad a la Iglesia tampoco presentaba problemas para el sínodo extraordinario de los obispos de 1967 y sus tesis para la reforma del *Código de derecho canónico*[7].

Por último, Nell-Breuning expone de manera aún más convincente por qué el principio de subsidiariedad no es contrario a la estructura jerárquica de la Iglesia y, en particular, al primado del papa. En el primado se trata, desde el punto de vista jurídico, de la jurisdicción sobre la jurisdicción y, por tanto, del poder de decidir, según un criterio de juicio establecido a conciencia y prescrito por el deber, sobre la sensata aplicación de los principios conformes a la naturaleza de la Iglesia, que son independientes del primado y lo preceden. Por consiguiente, lo que puede estar en cuestión no es el «que» del principio de subsidiariedad, sino únicamente el «cómo» concreto de su aplicabilidad.

En este momento dejamos las explicaciones, por lo demás tan claras y convincentes de Nell-Breuning. En efecto, ellas no nos permiten aproximarnos a las estructuras propiamente teológicas de la esencia de la Iglesia y, más en concreto, a su estructura de *communio*, tal como ha sido puesta de nuevo de relieve por el concilio Vaticano II[8]. Ellas remiten al tan elogiado «redescubrimiento» conciliar de las Iglesias locales y a la nueva valoración de las parroquias como ámbitos de vida más pequeños en el sentido del principio de subsidiariedad, pero en conjunto se mueven en el marco de una eclesiología que contempla a la Iglesia sobre todo como societas y, más en concreto, como *societas*

perfecta. A partir del Vaticano II, y remitiéndose a él, esta perspectiva ha sido sustituida cada vez más por otra eminentemente teológica que ve a la Iglesia como *communio*[9].

II. ¿Contradicción por parte de la más reciente eclesiología de comunión?

Llegados a este punto, nos referimos a uno de los promotores de la más reciente eclesiología de comunión, el cardenal Jérôme Hamer[10], y a su conferencia ante el colegio cardenalicio, pronunciada inmediatamente antes del sínodo extraordinario de los obispos de 1985 y que tuvo por objeto la reforma de la Curia romana. Esta conferencia, situada en el marco de la eclesiología de comunión, se ocupa del tema «Rapporti della Curia con i Vescovi diocesani e con le Conferenze Episcopali» y se refiere, en una observación final, al principio de subsidiariedad en la Iglesia[11]. En ella, el cardenal Hamer llama la atención sobre el hecho de que el Vaticano II había hablado de la aplicación de este principio solamente a la sociedad, y nunca a la Iglesia[12]. Y le basta con remitirse a unas líneas de *Lumen Gentium* 27, donde, citando un texto del concilio Vaticano I, se habla de la potestad propia, ordenada y directa de los obispos diocesanos, que «no es anulada por la potestad suprema universal, sino que, por el contrario, es afirmada, robustecida y defendida».

El cardenal Hamer da un paso más cuando afirma que el principio de subsidiariedad en la Iglesia es inútil y, además, reconoce que su aplicación a la Iglesia presenta dos inconvenientes: 1. Para muchos tiene una connotación sociopolítica. 2. Atribuye a la Iglesia universal, en relación con la Iglesia particular, una simple función subsidiaria, lo cual no corresponde a la verdadera relación real entre las dos.

Las explicaciones del canonista Jean Beyer, de la Pontificia Universidad Gregoriana, se mueven por entero en la línea trazada previamente por el cardenal Hamer. Ya el título de su artículo indica la dirección tomada: «Principe de subsidiarité ou "juste autonomie" dans l'Église»[13]. Este título pone de manifiesto que Beyer comparte, en la medida en que lo considera legítimo, la demanda que está ligada a la aplicación del principio de subsidiariedad a la Iglesia; por eso habla, en el sentido del nuevo *Código de derecho canónico* (CIC), de *iusta autonomia,* que él no atribuye únicamente a las Iglesias particulares, sino también a las parroquias y a los «carismas colectivos», es decir, a los institutos de vida consagrada y los movimientos espirituales, e igualmente a los laicos y las organizaciones laicales. A ellos habría que añadir, a tenor del nuevo CIC, las universidades católicas y las facultades de teología[14].

Entonces, ¿por qué no hablar de subsidiariedad? En el fondo se trata de los mismos argumentos empleados por el cardenal Hamer, pero explicados y fundamentados por Beyer de una manera mucho más detallada:

1. No se trata de un principio teológico. La Iglesia no es solo una sociedad humana; la *communio* eclesial se fundamenta sobre principios distintos de los de la voluntad popular y las necesidades de una organización social. La Iglesia no es una democracia, sino una *communio* en la misma fe, en la misma esperanza y en el mismo amor.

En la base de esta argumentación hay varios malentendidos. En primer lugar, es cierto que la Iglesia no es solo una sociedad humana, pero... es también una sociedad humana. Según el Vaticano II, para la Iglesia es incluso esencial ser concebida como una «una única realidad compleja que está integrada por un elemento humano y otro divino»[15], donde, según la analogía de la encarnación, el elemento divino no reprime, disminuye ni absorbe el elemento humano, sino que más bien lo preserva íntegramente y lo lleva a perfección. Ahora bien, esto significa que todos los principios sociales deben valer también para la Iglesia. Aquí se encuentra el segundo malentendido: el principio de subsidiariedad no es solo un principio de organización y tampoco es únicamente un principio organizativo democrático, sino que es un principio metafísico, que se funda hondamente en la comprensión cristiana de la persona, la cual es para el papa Juan Pablo II el camino de la Iglesia[16]. A semejante principio le corresponde una validez general para todas las formas sociales. Por último, por lo que respecta a la insinuación que trata de tildar de propagandistas de una democratización de la Iglesia a todos los partidarios de la aplicación del principio de subsidiariedad a la Iglesia, cabe decir que es un argumento radical, al que se podría recurrir frente a ciertas teologías simplistas, pero que no tiene cabida en el marco de una controversia teológica seria y matizada.

2. Jean Beyer menciona distintos peligros que comporta el principio de subsidiariedad. En primer lugar está el riesgo de la formación de Iglesias nacionales, que a la Curia romana le ha parecido siempre el más amenazador; y ciertamente hoy no faltan motivos para considerarlo como tal. Beyer ve este riesgo especialmente en el trasfondo del discurso sobre la descentralización de la Iglesia, que a menudo se fundamenta con ayuda del principio de subsidiariedad. Aquí echa él de menos una perspectiva importante para una eclesiología de comunión, según la cual la Iglesia universal no tiene para las Iglesias particulares solo una función subsidiaria, sino que de acuerdo con el Vaticano II está presente en ellas y, más aún, es inmanente a ellas[17].

Nadie puede negar en serio que existan tales tendencias y riesgos, pero no es difícil mostrar que estas aplicaciones peligrosas del principio de subsidiariedad son en realidad abusos. La subsidiariedad no significa una mera intervención exterior, auxiliar y sustitutiva de la instancia superior, sino más bien una responsabilidad global para la unidad, que no concierne de modo exterior a la realidad particular –la cual según su esencia está ordenada a la comunidad global–, sino de modo sustancial y, por tanto, es ejercida de manera que la libertad y los derechos de la realidad particular sean preservados y, así, se llegue a una unidad en la libertad verdaderamente digna del hombre. Un principio de subsidiariedad comprendido de esta manera no reclama, por tanto, una descentralización unilateral, sino un justo equilibrio entre unidad y pluralidad y,

por consiguiente, puede preservar plena y totalmente la inmanencia de la Iglesia universal en cada Iglesia particular.

Esto vale también por lo que respecta a la aplicación del principio de subsidiariedad a la Iglesia: *abusus non tollit usum*. Tampoco el principio de la *iusta autonomia* está libre del peligro de ser instrumentalizado y de servir para que se cometan abusos. Por lo demás, en la Iglesia no existen solo los peligros temidos por J. Beyer. Existen *también* los riesgos de la interpretación errónea y del abuso de la unidad de la Iglesia en el sentido de una homogeneización y una estandarización letales, que no hacen justicia a las diferentes y múltiples necesidades pastorales. La solución que propone Beyer representa en el fondo una simplificación del problema, a la que se puede contraponer la idea de Pascal según la cual la pluralidad sin la unidad es caos y la unidad sin la pluralidad es tiranía[18].

III. Dos argumentos a favor del principio de subsidiariedad

Así pues, dos son los problemas que plantea a la Iglesia la aplicación del principio de subsidiariedad: el problema de una adecuada determinación de la relación entre la Iglesia *ut societas* y la Iglesia *ut mysterium* o, equivalentemente, *ut communio* y el problema de un nuevo equilibrio entre unidad y pluralidad en la Iglesia.

Por lo que respecta al primer problema, el concilio ha hecho bien en no renunciar por completo –como querían los «progresistas» de aquel momento– al concepto de *societas* apoyándose en la estructura esencial divino-humana de la Iglesia, y, por el contrario, conservar sus *particula veri*[19], a las cuales de nuevo, en la distinta coyuntura presente de problemas, algunos «progresistas» actuales atribuyen un derecho relativo recurriendo a la dimensión sociológica de la Iglesia. Sin un fundamento en la filosofía social, la estructura de *communio* de la Iglesia no tendría un lugar antropológico y carecería de un instrumento de comunicación en el mundo. Esto podría llevar nuevamente a una comprensión espiritualista de la Iglesia, que no se corresponde en modo alguno con la tradición de la eclesiología católica.

La consecuencia más importante de esta constatación es que, en la Iglesia, con el principio de subsidiariedad se afirma también la validez de los derechos humanos fundamentales. En efecto, la Iglesia subraya con mucha insistencia que el orden sobrenatural no excluye el orden natural, es decir, el orden moral natural, sino que lo presupone y al mismo tiempo lo supera[20]. El sobrepujamiento o, por decirlo así, el valor añadido y el excedente de la Iglesia con respecto al ámbito social, tiene como consecuencia que los principios sociales esenciales tienen validez en la Iglesia de manera específica o, respectivamente, análoga. Esto no puede significar ciertamente que valgan menos en la Iglesia, sino más bien que valen en mayor medida y que deben ser realizados en ella de una manera especialmente ejemplar y representativa.

Esto tiene consecuencias para el segundo ámbito de problemas. Sin duda, tanto la unidad como la pluralidad se pueden fundamentar a partir de la realidad de la Iglesia como *communio*. En ello hay una inmanencia *mutua* de Iglesia universal e Iglesia local; por una parte, la Iglesia de Jesucristo está presente en la Iglesia particular[21] y, por otra, la Iglesia universal existe solo «en y a partir de» las Iglesias locales[22]. Sin embargo, esta relación perijorética recibe un contenido concreto solo si es comprendida como realización sobrepujante del principio de subsidiariedad. Así las cosas, la aplicación de este principio a la Iglesia posee una función de guía para la acción y también una función crítica.

IV. El sentido más profundo: unidad en la libertad

Con todo, el sentido y el significado más profundos de la aplicación del principio de subsidiariedad a la Iglesia resultan manifiestos si se lee en su contexto el discurso ya mencionado de Pío XII del 26 de febrero de 1946. Contrariamente a lo que sostiene Beyer, no es cierto que el papa formule solo una hipótesis; su declaración, como afirma con razón Nell-Breuning, es categórica. La cláusula según la cual este principio valdría «sin perjuicio de la estructura jerárquica [de la Iglesia]» no es una limitación –que toma con una mano lo que da con la otra–, sino que en el fondo constituye la afirmación de que subsidiariedad y estructura jerárquica están en armonía. La razón más profunda de esta compatibilidad aparece expuesta en la alocución de un modo que resulta casi estimulante. El título del discurso reza: «El carácter supranacional de la unidad en la Iglesia, su influencia en los fundamentos de la sociedad». El papa afirma que la unidad y la totalidad de la Iglesia constituyen una aportación esencial para la paz interior y exterior de la sociedad humana. No obstante, el carácter internacional de la Iglesia no se ha de entender erróneamente en el sentido de un imperio terreno y tampoco en un sentido imperialista. La Iglesia «se extiende sobre todo hacia lo profundo, y solo después a lo largo y a lo ancho. Busca en primer lugar al hombre mismo». Trata de dirigirse a él en su esencia más íntima, en su dignidad personal como criatura libre. Por el hecho de que los cristianos, como afirma el papa citando Ef 4,14, no son «niños inmaduros», el principio de subsidiariedad vale también en la Iglesia. Para él, se trata de un principio de la libertad cristiana que contradice toda centralización y toda nivelación, toda unidad que se consiga por medio de la violencia y la coacción exterior, y renunciando a la adhesión interior de las personas. Precisamente así puede mantenerse la unidad de la Iglesia: «Los apoyos y puntales con los que se sostiene desde fuera un edificio inestable son solamente un recurso de emergencia que dura poco y no puede impedir la ruina que lo amenaza».

El papa da un paso más. No se trata para él del ser humano en abstracto, y tampoco únicamente del hombre en el orden de la pura naturaleza, sino del ser humano «tal y como vive en su realidad concreta e histórica», el cual «no se sentirá nunca sólidamente arraigado en el espacio y en el tiempo sin un suelo estable y una tradición». Más aún,

hay que decir que «el hecho de poseer un suelo estable y de enraizarse en determinadas tradiciones» «pertenece necesariamente a la sana integridad del ser humano». Aplicado a la Iglesia, esto significa: en la Iglesia no hay que tomar en serio solo a los cristianos individuales, sino también la unidad, las tradiciones, los ritos, los usos que han madurado en ella. La unidad más profunda y eficaz que existe es, por tanto: «La Iglesia viva en el corazón de los hombres, el ser humano vivo en el seno de la Iglesia». «La Iglesia toma totalmente en serio aquello que, según Tomás de Aquino, quien sigue al Estagirita, constituye la vida comunitaria: la unión mutua entre los hombres que se establece por medio del vínculo de la amistad».

---

[1]. Cf. la relación final del sínodo, en W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i.Br. 1986, 39s («El futuro que brota de la fuerza del concilio. Comentario de Walter Kasper al sínodo extraordinario de los obispos de 1985», reimpreso en el presente volumen, 153-199).

[2]. Cf. la definición en la encíclica de Pío XI *Quadragesimo anno* (1931), en AAS 23 (1931), 203 [trad. al.: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, con una introducción de O. von Nell-Breuning, Kevelaer 1975, 120s].

[3]. Cf. O. von Nell-Breuning, «Subsidiarität in der Kirche»: StdZ 111 (1986), 147-157.

[4]. *Gaudium et Spes* 25.

[5]. En AAS 38 (1946), 141-151, aquí: 144 [trad. al.: A. F. Utz y J. F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, vol. 2, Freiburg i.Ue. 1954, 4080-4111, aquí: 4094].

[6]. En AAS 39 (1957), 922-939, aquí: 929 [trad. al.: A. F. Utz y J. F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, op. cit.*, 3, 5980-6012, aquí: 5992].

[7]. Cf. «Principia quae Codicis Juris Canonici recognitionem dirigant», en *Communicationes* (Pont. Comm. CIC recognoscendi) 1 (1969), 77ss, aquí: 80s.

[8]. Cf. W. Kasper, «La Iglesia como *communio*. Reflexiones sobre la idea eclesiológica rectora del concilio Vaticano II», reimpreso en el presente volumen, 405-423; véase allí la bibliografía sobre el tema.

[9]. Una primera visión de conjunto sobre el desarrollo del derecho canónico, de tendencia ciertamente distinta, la ofrece el artículo de W. Aymans y E. Corecco en *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, ed. por J. Listl et al., Regensburg 1983, espec. 8-11, 20s.

[10]. Cf. *L'Église est une communion* (Unam sanctam 40), Paris 1962.

[11]. Cf. *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*, Paris 1986, 598-604.

[12]. Cf. Declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis* 3 y 6; Constitución pastoral *Gaudium et Spes* 86.

[13]. J. Beyer, «Principe de subsidiarité ou "juste autonomie" dans l'Église»: NRTh 108 (1986), 801-822; al respecto, véase también G. Mucci, «Il principio di sussidiarietà e la teologia del collegio episcopale»: *Civiltà Cattolica* 137 (1986), 428-442.

[14]. Cf. CIC, canon 809.

[15]. *Lumen Gentium* 8.

[16]. Cf. Encíclica Redemptor hominis 14.

[17]. Cf. *Lumen Gentium* 2, 4.

[18]. Cf. *Pensées*, Fr. 872.

[19]. Cf. *Lumen Gentium* 8 (n. 2); *Dignitatis humanae* 13 (2ª sección).

[20]. Los textos del magisterio están reunidos en la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones de la ética sexual *Persona humana* (1975), 3s.

[21]. Cf. *Lumen Gentium* 26.

[22]. Cf. *Lumen Gentium* 23.

CAPÍTULO 20.

Sobre el principio de subsidiariedad en la Iglesia

I. Controversia sobre una recomendación del sínodo de 1985

El sínodo extraordinario de los obispos de 1985 ha recomendado un estudio para responder a la cuestión acerca de «si el principio de subsidiariedad, que es válido en el ámbito de la sociedad humana, puede ser aplicado también en el ámbito de la Iglesia y –en caso de respuesta afirmativa– hasta qué grado y en qué sentido es posible o necesaria su aplicación»[1]. La urgencia de esta iniciativa resulta manifiesta de inmediato cuando se piensa en la importancia del principio de subsidiariedad. De hecho, este principio, fundamental para la doctrina social de la Iglesia, brota de la concepción cristiana de la dignidad de la persona humana, de su libertad y su responsabilidad personal. En efecto, la persona humana es el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales[2]. El principio de subsidiariedad significa que una instancia superior no debe hacer aquello que pueden hacer por sí mismos, llevándolo a buen término, el individuo o una comunidad menor y subordinada[3]. No se puede desconocer el dinamismo de crítica hacia la institución, más aún, la invitación a una crítica social presente en ese principio[4].

Ciertamente parece también que el malentendido asociado al término «subsidiariedad» parece inextirpable, como si este principio permitiera únicamente una intervención subsidiaria, es decir, auxiliar, por parte de la autoridad superior, como si favoreciera una especie de Estado liberal vigilante. En realidad, el principio de subsidiariedad no se dirige solo contra las tendencias colectivistas, totalitarias y excesivamente burocráticas, sino también contra un individualismo liberal que, si bien no niega el vínculo social del individuo, ciertamente lo descuida[5]. La clave de este principio es el justo equilibrio entre el vínculo social en el bien común superior y la responsabilidad personal. Lo que está en juego en este principio es una unidad humana y digna de lo humano porque respeta la libertad, y viceversa, una libertad que encuentra su realización solamente en la amistad y en la comunión.

Después de que ya el papa Pío XII, de quien nadie podrá ciertamente sospechar que fuera partidario de la democratización de la Iglesia o de una excesiva descentralización, afirmara en un famoso discurso pronunciado el 20 de febrero de 1946 que el principio de subsidiariedad valía «también para la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica»[6], la cuestión de su validez en el ámbito eclesial parecía esclarecida. No obstante, ya en el sínodo extraordinario de los obispos de 1969, y después en el de 1985,

se debatió sobre la validez, la interpretación y el alcance de esta afirmación papal. A partir de la recomendación del sínodo de 1985 se suscitó de nuevo también el debate público[7]. Esto ha mostrado que se trata de mucho más que de una sutil cuestión dentro del ámbito de la teología. No se trata tampoco únicamente de cuestiones que se refieran a la estructura eclesial –sobre todo de la justa relación entre unidad y legítima pluralidad en la Iglesia–, sino de la determinación esencial de la misma Iglesia. En el trasfondo está en último término la cuestión del respeto que se debe a lo humano o, de un modo más exacto, a la persona humana, en su singularidad y unicidad, y a sus carismas en la Iglesia concedidos por el Espíritu Santo.

II. La tesis fundante

Naturalmente, a quienes ponen en cuestión el principio de subsidiariedad en la Iglesia les resulta difícil a priori reconocer que no se trata solo de un principio organizativo o de un principio que responda a consideraciones humanas de prudencia y utilidad, sino que es un principio universalmente válido, metafísicamente fundado, que se deduce de la naturaleza humana[8]. Con el bautismo, que funda la pertenencia a la Iglesia, la dignidad de la persona humana no es eliminada, sino que más bien es llevada por la gracia a su plena realización mediante el don de la filiación divina. La teología escolástica lo expresó con un célebre axioma: la gracia presupone la naturaleza y la perfecciona. De ello se deduce que el carácter de misterio de la Iglesia no elimina su carácter social, sino que más bien lo lleva a su perfección. Por consiguiente, lo que se quiere decir con el principio de subsidiariedad en otros contextos no vale en la Iglesia menos que en la sociedad humana; por el contrario, en ella debe ser realizado de modo especial y totalmente ejemplar.

Con estas consideraciones se muestra que no tiene sentido la tesis de quienes cuestionan la validez del principio de subsidiariedad en la Iglesia y piensan que el derecho eclesiástico no guarda ninguna relación con el derecho secular o profano. Esta tesis es insostenible ya desde el punto de vista puramente histórico. En cualquier historia del derecho eclesiástico católico se puede ver fácilmente en qué medida en la historia de la Iglesia el derecho canónico y el derecho secular se han influido mutuamente. Sin tal intercambio mutuo, la Iglesia no ocuparía un lugar en la historia y carecería de un instrumento de comunicación dentro del mundo.

Que la Iglesia haya recurrido para la formación de su sistema jurídico concreto a categorías del derecho secular es algo que, por lo demás, muestran involuntariamente también los críticos de la aplicación del principio de subsidiariedad a la Iglesia. Ellos proponen que en lugar del concepto de «subsidiariedad», que se presta a malentendidos y abusos, se emplee el de *iusta autonomia*[9]. No hay nada que objetar a este respecto, siempre y cuando este nuevo concepto pueda asumir el contenido objetivo del concepto de «subsidiariedad». No se trata de una controversia sobre los términos, sino sobre el

objeto al que se refieren los términos. Por tanto, quien prefiera abandonar el término «subsidiariedad» para hablar de *iusta autonomia* puede hacerlo. Pero debe tener claro que «autonomía» no es un concepto originariamente teológico, sino político, jurídico y sobre todo filosófico, y que se presta a tantos malentendidos y abusos que frente a él el concepto de «subsidiariedad» resulta francamente inofensivo. En efecto, en su comprensión actual, el concepto de «autonomía» incorpora con mucha frecuencia toda la filosofía de la emancipación de las autoridades establecidas[10].

También los críticos de la aplicación a la Iglesia del principio de subsidiariedad tienen que recurrir, en contradicción con sus propios principios, a categorías mundanas para interpretar una realidad teológica y, de este modo, también ellos se exponen a todos los problemas y las ambivalencias que derivan de tales categorías. No existen conceptos teológicos que sean «químicamente puros»; existirían solo a costa de un total aislamiento y de una absoluta falta de comunicación de la Iglesia o, equivalentemente, de la teología.

III. Delimitaciones y matizaciones

Mantener que existe una relación mutua entre el derecho canónico y el derecho secular no implica en modo alguno afirmar que los dos sean sencillamente equiparables. El intercambio mutuo tampoco significa, en nuestro caso, que el principio de subsidiariedad pueda ser asumido por el derecho eclesiástico sin matizaciones ulteriores. Tal asunción sin matices de categorías de la filosofía social y de instituciones jurídicas seculares significaría subordinar el derecho canónico a la norma del derecho secular. Este intento, realizado por la teología y por el derecho eclesiástico de la Ilustración, ha sido rechazado siempre de plano, y con razón, por la teología católica. De hecho, tal naturalismo y tal sociologismo están excluidos necesariamente de la esencia interior de la Iglesia. La Iglesia no nace por la voluntad común de sus miembros de reunirse y de formar una comunidad, sino que es más bien el espacio, el signo y el instrumento para la salvación del mundo creado por Dios a través de Jesucristo en el Espíritu Santo; ella es, según la imagen de la Trinidad, la comunión en la misma fe, en los mismos sacramentos y en el único ministerio de dirección, instituido por Jesucristo y que lo representa. Así pues, la Iglesia es mucho más que el restablecimiento de la sociedad humana perturbada por el pecado; ella tiene su propia estructura esencial y su propia misión[11].

Esto significa que los principios de la filosofía social que tienen validez general, y entre los cuales se cuenta también el principio de subsidiariedad, son aplicables a la Iglesia solo de manera análoga, es decir, son válidos solo en la medida en que corresponden a su estructura esencial. Por ello, el derecho secular no constituye un criterio para la Iglesia, sino que más bien la estructura esencial de la Iglesia es el criterio para la justa aplicación de los ordenamientos y las instituciones sociales en la Iglesia. O también, expresado con el lenguaje teológico escolástico: el *princeps analogatum* no es el derecho secular, sino la estructura esencial que Dios ha dado a la Iglesia.

En virtud del dinamismo de crítica a la institución del principio de subsidiariedad se plantea de manera aguda la cuestión de la aplicación de este principio en la Iglesia, especialmente en su estructura jerárquica. No en vano afirmó Pío XII expresamente que el principio de subsidiariedad tiene validez en la Iglesia «sin perjuicio de su estructura jerárquica». A este punto se dirigen principalmente las críticas contra la aplicación a la Iglesia del principio de subsidiariedad. Los críticos aluden al hecho de que a la estructura jerárquica de la Iglesia pertenece, no en último término, el ministerio petrino y que este es centro, principio y fundamento de la unidad eclesial[12]. En la medida en que el ministerio petrino es principio de la unidad eclesial, no se le puede atribuir solo una función subsidiaria porque, según la doctrina del concilio Vaticano I, posee más bien una *potestas immediata*[13], en virtud de la cual no puede intervenir únicamente de forma excepcional y auxiliar en las Iglesias locales o, respectivamente, en las comunidades eclesiales, sino que más bien debe estar presente en ellas de continuo. Entonces, se pregunta, ¿cómo es esto conciliable con el principio de subsidiariedad?

Prescindiendo de que el principio de subsidiariedad, en su sentido objetivo, no implica un derecho a la intervención que sea solo meramente auxiliar, la respuesta a la pregunta anterior se encuentra en la doctrina del concilio Vaticano I. Ya este concilio estableció que la consideración debida al papa y a su autoridad no va en detrimento de la que se debe a los obispos, sino que la fortalece[14]. De modo aún más claro y fundamental, el concilio Vaticano II ha enseñado, en el marco de su eclesiología de comunión, que la unidad de la Iglesia universal existe «en y a partir de» las Iglesias locales[15]. La salvaguarda de la unidad de la Iglesia, que constituye la misión especial del ministerio petrino, incluye, por tanto, conforme a la constitución episcopal de la Iglesia dada por Jesucristo, la salvaguarda y la defensa de la legítima autonomía de las Iglesias locales, y también de los carismas presentes en ellas. El ministerio petrino no se opone, por consiguiente, a la demanda concreta expresada con el principio de subsidiariedad; todo lo contrario, la estructura de comunión se muestra como su realización más elevada.

Si se quisiera expresar todo esto con una fórmula más técnica, se podría decir que el primado de jurisdicción del papa no es ilimitado; más bien está sujeto al orden del derecho natural y al orden sobrenatural, ambos dados por Dios. Ahora bien, lo que corresponde al papa es, desde el punto de vista jurídico, la jurisdicción sobre la jurisdicción. A su juicio, prescrito por el deber, le corresponde decidir en qué medida se puede y se debe aplicar en cada caso concreto el principio de subsidiariedad. Y este ha de ser comprendido como regla de competencia[16].

Lo que se ha expuesto sobre la validez análoga del principio de subsidiariedad muestra que las diferencias en la controversia sobre su validez dentro de la Iglesia no se encuentran donde están acostumbrados a buscarlas los críticos de su aplicación. La afirmación según la cual la aplicación de este principio a la Iglesia eliminaría la doctrina del primado y la recta comprensión de la colegialidad del episcopado con y bajo el papa, cae en el vacío y tiene que ser rechazada de forma clara y decidida. El principio de

subsidiariedad puede encontrar aplicación en la Iglesia sin perjuicio alguno de su estructura esencial.

IV. Cuestiones teológicas de fondo

No obstante, con estas declaraciones únicamente se ha liberado espacio para que los teólogos católicos puedan debatir sensatamente sobre el significado de este principio para la Iglesia. En él está en juego la tesis fundamental según la cual el carácter de misterio de la Iglesia no elimina su carácter social, sino que lo perfecciona. Esta tesis está basada en una afirmación clave del Vaticano II. Según la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* 8, la Iglesia es una realidad compleja que está integrada por un elemento humano y otro divino. La Iglesia, por tanto, ha de ser concebida según la analogía de la unidad divino-humana en Jesucristo[17]. Por esta razón habla el concilio, en el mismo párrafo, de la Iglesia no solo como *mysterium*, sino también como *societas*[18].

La cuestión decisiva es ahora cómo se ha de definir la relación entre el carácter de misterio y el carácter social de la Iglesia. El concilio mismo da una indicación determinante para la respuesta a esta pregunta. Así como en el desarrollo del dogma cristológico se rechazó tanto una cristología nestoriana de separación de las dos naturalezas en Cristo como una cristología monofisita de mezcla entre ellas, y en Calcedonia se definió la relación entre las dos naturalezas en Jesucristo con la expresión «sin confusión ni separación»[19], así también en la eclesiología se debe evitar, de manera análoga, tanto un nestorianismo como un monofisismo. Merece la pena, por tanto, distinguir muy bien el carácter social y el carácter de misterio de la Iglesia, pero sin separarlos. En cambio, quien considera a priori como una separación inadmisible cualquier distinción entre el carácter social y el carácter de misterio y la denigra como eliminación del único misterio de la salvación, se expone al reproche de monofisismo eclesiológico. Además, olvida que el concilio Vaticano I no condenó como herejías solo el naturalismo y el racionalismo (y con ellos también el sociologismo), sino, en la misma medida, también el sobrenaturalismo (tradicionalismo, fideísmo)[20].

Así pues, el desarrollo doctrinal de la Iglesia ha seguido siempre un camino intermedio entre los extremos; ha hecho valer expresamente el inseparable misterio de Jesucristo y de la Iglesia y, al mismo tiempo, ha defendido la dignidad y la legítima autonomía de lo humano dentro del único misterio de la salvación[21]. Una visión unitarista y unilateralmente sobrenaturalista de la Iglesia llevaría, por el contrario, a un totalitarismo religioso y a una nueva edición del integrismo y del clericalismo que el concilio Vaticano II ha superado categóricamente. Esto y no otra cosa es lo que está en juego en el debate sobre la validez y el alcance de la demanda efectiva del principio de subsidiariedad en la Iglesia.

V. Campos de aplicación concreta

Los ámbitos en los que el principio de subsidiariedad puede encontrar aplicación concreta en la Iglesia son muy numerosos. Ya la exposición anterior muestra que no puede ser confundido en modo alguno con una exigencia de democratización y descentralización de la Iglesia. Estos dos conceptos son tan problemáticos desde el punto de vista teológico que lo mejor es dejarlos totalmente a un lado en este debate. Sin pretensiones de exhaustividad indicamos a continuación solo unos pocos ámbitos de aplicación del principio de subsidiariedad.

El principio de subsidiariedad significa en primer lugar el respeto a la dignidad y a la libertad del cristiano «en» (no «recibidas de») la Iglesia[22]. La Iglesia debe ser, por así decir, el lugar y la institución de la libertad cristiana. Esto significa, entre otras cosas, que el cristiano puede reclamar que sus dones (carismas) naturales y sobrenaturales, después de la correspondiente verificación, sean respetados y reconocidos; y que es libre para elegir su estado de vida y para unirse a grupos, comunidades, asociaciones, partidos, etc., en la medida en que esto no vaya contra la fe y el ordenamiento de la Iglesia. El nuevo derecho canónico ha reconocido estos y otros derechos fundamentales del cristiano.

El principio de subsidiariedad no vale solo para los carismas individuales, sino también para los institucionales, para los institutos de vida espiritual, es decir, para las órdenes religiosas y las demás comunidades espirituales. En la historia de la Iglesia se ha preservado siempre su relativa autonomía dentro del ordenamiento general de la Iglesia. En el marco de la fe eclesial que vale para todos y del ordenamiento eclesial que es vinculante para todos, han de tener la posibilidad de decidir cómo responder a su vocación específica, elaborando reglas y constituciones que correspondan a ella.

Evidentemente, el principio de subsidiariedad vale, no en último término, para los laicos y su misión específica en el mundo y en la Iglesia. Precisamente en una situación en que las relaciones sociales se hacen cada vez más complicadas y pluralistas, al ministerio eclesial le resulta cada vez más difícil ofrecer indicaciones concretas para todos los casos singulares. Por ello, los laicos tienen que decidir por sí mismos casi siempre, en virtud de su conciencia formada cristianamente, cómo actuar individualmente o unidos a otros para ser levadura en medio del mundo. El concilio Vaticano II ha reconocido expresamente esta libertad y la legítima autonomía de los ámbitos seculares.

De manera especial, el principio de subsidiariedad vale para la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales. Así como la Iglesia local no puede separarse de la universal y recorrer un camino propio, así también la Iglesia universal puede vivir únicamente en las Iglesias locales, es decir, en aquellas Iglesias particulares que realizan en determinados contextos históricos, culturales y sociales la fe católica común a todos y vinculante para todos. El principio de subsidiariedad, como expresara ya claramente Pío XII en el citado discurso, no quiere respetar solamente al hombre abstracto, sino más bien al ser humano concreto, que vive en tradiciones, costumbres, formas de

pensamiento y de comprensión de carácter histórico. Estas pertenecen a la concreta identidad del hombre y –en la medida en que no vayan contra el espíritu del Evangelio– deben ser respetadas, más aún, protegidas en el ámbito de la unidad de la Iglesia universal. A partir del concilio Vaticano II, este problema se debate bajo el concepto de inculturación[23].

Por último, el principio de subsidiariedad vale también para la teología: no solo para cada uno de los teólogos, sino también para las facultades de teología y las universidades católicas. El nuevo derecho canónico ha reconocido formalmente su legítima autonomía. Como todas las ciencias, también la teología puede respirar solo en un ambiente caracterizado por la libertad intelectual. Esto no puede significar una libertad de la teología con respecto a la Iglesia, sino únicamente una libertad en la Iglesia y en la fe de la Iglesia. Sobre el fundamento de la fe común y dentro del marco de la fe común de la Iglesia tiene que haber espacio para diferentes escuelas y corrientes teológicas.

Estas alusiones, pocas y escasas, muestran claramente que el reconocimiento del principio de subsidiariedad en el ámbito de la Iglesia tiene consecuencias concretas de amplio alcance y que, al mismo tiempo, plantea no pocos problemas difíciles y complejos que no han sido aún solucionados. Que se debata sobre estos problemas bajo el término «subsidiariedad» o bien bajo la expresión «*iusta autonomia*» es, en definitiva, irrelevante, siempre y cuando se haya admitido que se trata de lo mismo, a saber, de la libertad en la Iglesia. Merece la pena poner de relieve que –y cómo– la libertad cristiana y la comunión en la Iglesia católica concreta no son dos realidades extrañas entre sí, sino inseparablemente unidas. La credibilidad de la Iglesia depende hoy decisivamente, y no en último lugar, de ello.

---

[1]. Relación final II C 8; cit. en W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*. Die Dokumente mit einem Kommentar, Freiburg i.Br. 1986, 39 («El futuro que brota de la fuerza del concilio. Comentario de Walter Kasper al sínodo extraordinario de los obispos de 1985», reimpreso en el presente volumen, 153-199).

[2]. Cf. Constitución pastoral *Gaudium et Spes* 25.

[3]. Cf. La definición clásica se encuentra en Pío XI, *Quadragesimo anno* (1931), en AAS 23 (1931), 203 [trad. al.: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, con una introducción de O. von Nell-Breuning, Kevelaer 1975, 120s].

[4]. Cf. Así W. Kerber, «Die Stellung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche»: StdZ 202 (1984), 665.

[5]. Cf. J. N. Schasching, «Das Subsidiaritätsprinzip in der Soziallehre der Kirche»: *Gregorianum* 69 (1988), 417-419.

[6]. En AAS 38 (1946), 144 [trad. al.: A. F. Utz y J. F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, vol. 2, Freiburg i.Ue. 1954, 4094]; cf. AAS 39 (1957), 929 [trad. al.: ibid., vol. 3, 5992].

[7]. Cf., sobre todo, O. von Nell-Breuning, «Subsidiarität in der Kirche»: StdZ 111 (1986), 147-157; J. Beyer, «Principe de subsidiarité ou "juste autonomie" dans l'Église»: NRTh 108 (1986), 801-822; W. Kasper, «El carácter de misterio no elimina el carácter social. La validez del principio de subsidiariedad en la Iglesia», reimpreso en el presente volumen, 445-454; J. N. Schasching, «Das Subsidiaritätsprinzip», art. cit., 413-

433; J. Beyer, «Le principe de subsidiarité. Son application en Église»: *Gregorianum* 69 (1988), 435-459. En el último artículo mencionado se opone J. Beyer a la posición de Nell-Breuning y a la mía; es obvio que él presenta en gran medida mi posición con rasgos de caricatura. Amplias indicaciones bibliográficas sobre este tema se encuentran en las conferencias pronunciadas por F. X. Kaufman, L. Voyé, J. A. Komonchac y J. Losada durante el coloquio internacional de Salamanca (3-8 de enero de 1988), en *Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, ed. por H. Legrand et al., Paris 1988, 361-381, 383-389, 391-447, 449-454. Son también importantes los resultados de los debates en los grupos lingüísticos (ibid., 455-460).

[8]. Cf. O. von Nell-Breuning, «Subsidiarität in der Kirche», art. cit., 155.

[9]. Cf. J. Beyer en los dos artículos citados en la nota 7. El concepto de *iusta autonomia* se encuentra en el CIC de 1983 referido a los institutos de vida consagrada (can. 586; cf. 580). En relación a las universidades católicas y a las facultades teológicas se habla de autonomía científica (can. 809). Mucho más amplia es la referencia en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* 36 (cf. 41; 56; 76), donde se habla de la legítima autonomía de las realidades terrenas, la cual se diferencia de la falsa autonomía, que se emancipa de Dios.

[10]. Cf. R. Pohlmann, «Autonomie», en HWPh 1 (1971), 701-719. Sobre el debate teológico, cf. W. Kasper, «Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt», en *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 149-175 [trad. esp.: «Autonomía y teonomía. Ubicación del cristianismo en el mundo actual», en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 204-240].

[11]. Cf. W. Kasper, «La Iglesia como *communio*. Reflexiones sobre la idea eclesiológica rectora del concilio Vaticano II», reimpreso en el presente volumen, 405-425.

[12]. Cf. DH 3051. Al respecto, véase W. Kasper, «*Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I*», en Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 415-441 [trad. esp.: Fe e historia, Sígueme, Salamanca 1974].

[13]. Cf. DH 3064.

[14]. Cf. DH 3061.

[15]. Cf. Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 23.

[16]. Cf. O. von Nell-Breuning, «Subsidiarität in der Kirche», art. cit., 155s.

[17]. Al respecto, cf. Y. Congar, «Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'une parallèle», en *Das Konzil von Chalkedon*, ed. por A. Grillmeier y H. Bacht, vol. 3, Würzburg 1959, 239-268.

[18]. Cf., además, la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* 13.

[19]. Cf. DH 302.

[20]. Cf. DH 3008; 3026. El concilio habla de un *duplex ordo* (DH 3015). Cf. H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft* (Freiburger Theol. Studien 87), Freiburg i.Br. 1968.

[21]. Así, el Vaticano I habla ya de una *iusta libertas* (DH 3019). Retomando esta afirmación, el Vaticano II habló de legitima autonomia (cf. supra, nota 9) y la situó sobre una base más amplia.

[22]. Cf. W. Kasper, «Freiheit, VI. Kirche und Freiheit», en *Staatslexikon* 2 (19867), 713-716.

[23]. Sobre el tema «unidad y pluralidad», cf. W. Kasper, «La Iglesia como sacramento de la unidad», reimpreso en el presente volumen, 397-404.

CAPÍTULO 21.

Iglesia y comunidad. Sobre la pluralidad y la diversidad en la Iglesia

Con mucha frecuencia, teólogos tanto católicos como protestantes han calificado, desde la perspectiva de la historia de la teología, el siglo XX como «siglo de la Iglesia». De hecho, en todas las Iglesias se ha producido durante el siglo XX un vigoroso resurgimiento interior. El número de publicaciones dedicadas directa o indirectamente al tema de la Iglesia es muy elevado, e incluso demasiado elevado, porque no es la Iglesia, sino Dios, y el modo en que se ha revelado en Jesucristo, quien constituye el centro de la fe y de la teología. Para la teología, por tanto, el problema de Dios es más importante que el problema de la Iglesia. Este atrae a menudo la atención que debería estar puesta en aquel, pero solo por medio de una renovación interior puede la Iglesia ser signo creíble de la verdad y de la unidad para el mundo. Con la credibilidad de la Iglesia se mantiene en pie o cae también la credibilidad de su mensaje[1]. Desde este punto de vista, el siglo XX podría ser definido no solo como el siglo de la renovación de la Iglesia, sino también como el siglo de la crisis de la Iglesia. Para muchas personas, la Iglesia –con razón o sin ella– ha perdido su credibilidad. En muchos casos, la cristiandad es un estorbo para el cristianismo.

Las causas de esta crisis son múltiples y no podemos abordarlas todas aquí. Una de ellas consiste indudablemente en el hecho de que a muchos les parece que la Iglesia es una simple institución, que con sus pretensiones, sus exigencias, sus derechos y sus privilegios, se opone al individuo; una institución en la que él concretamente participa poco, en la que él no puede o no debe dialogar ni intervenir en la toma de decisiones, en la que sus demandas no son escuchadas y donde se le imponen de manera heterónoma, por decirlo así, leyes y doctrinas que aparentemente no guardan ninguna relación concreta con los deseos y los problemas que le preocupan en su vida diaria, o que incluso parecen contradecir una vida planteada según criterios racionales y responsablemente humanos. En otras palabras, a muchos les parece que la Iglesia es una institución demasiado abstracta y lejana, y que tiene muy poco de comunidad concreta y cercana, de comunidad concretamente experimentable de quienes creen y en la fe se sostienen mutuamente y se sirven fraternalmente.

En el marco de una renovación intraeclesial, al tema de la Iglesia le corresponde, por tanto, una gran actualidad. Todas las afirmaciones del último concilio sobre la Iglesia como pueblo de Dios, sobre la *actuosa participatio* de los laicos, sobre la misión y la responsabilidad de todos los cristianos, se harán realidad solo si en la Iglesia somos capaces de crear comunidades concretas en las que todas estas afirmaciones sean

realizables y experimentables en la práctica. A continuación trataremos en primer lugar de definir teológicamente la relación entre Iglesia y comunidad, para sacar después algunas conclusiones más concretas que se refieren de modo particular a la situación de las comunidades de estudiantes.

I. La Iglesia particular y la Iglesia universal son igualmente originarias

Ekklēsía[2] significa, en el griego profano, «asamblea popular». La *Ekklēsía* es la asamblea de los ciudadanos libres, convocados por el heraldo, que se reúnen para deliberar sobre los asuntos políticos de la vida pública. Es la asamblea de los *eklektoí*, de «los llamados aparte». *Ekklēsía*, un vocablo originariamente político, fue usado por los LXX para traducir el término veterotestamentario *qahal YHWH*, la asamblea del pueblo de Dios. Ya de esta referencia primera y provisional al uso lingüístico se deduce que la *Ekklēsía* no «es» simplemente, sino que más bien «deviene», tiene lugar y acontece en la medida en que es llamada (convocada) y se reúne concretamente. Por tanto, la *Ekklēsía* no es, en el sentido de la Escritura, una asamblea cualquiera, ni es convocada por cualquier persona, sino que es la asamblea de los llamados y los elegidos de Dios; es la *Ekklēsía theoû*, la Iglesia de Dios. Ella tiene su origen en la llamada de Dios. Por eso, la Iglesia se constituye a partir de la respuesta dada a la palabra de Dios; existe solo a partir de la fe. Ella, conforme a una de las más antiguas y difundidas definiciones patrísticas, es *congregatio (convocatio) fidelium*[3], comunidad de los que creen, dan testimonio de su fe y actúan en virtud de esta fe. De este modo, la Iglesia se sustrae a la mera dimensión político-social; tiene su origen en la palabra de Dios que llama y su fin en la confesión de fe que responde. Pero precisamente en esta distancia del ámbito político-social asume la Iglesia, con respecto a este último, también una función crítica indirecta y secundaria[4].

De estos breves datos, solo aludidos, sobre el origen y el fin de la Iglesia se infiere también la respuesta a la pregunta que nos ocupa aquí sobre el lugar de la Iglesia. Ante todo, la Iglesia existe en todas partes, está presente allí donde se cree. Dado que la fe viene de la escucha (cf. Rom 10,17) y actúa en el amor (cf. Gál 5,6), no existe nunca en la existencia puramente privada y en la pura interioridad. La fe está esencialmente vinculada a los «co-creyentes». Por eso, la fe es posible solo como fe con los demás y como fe para los demás; existe solo como fe eclesial que desempeña una función vicaria y misionera para el mundo. Por consiguiente, en cualquier lugar donde una persona transmite la fe a otra, donde da testimonio de la fe ante otro por medio de la palabra o de los hechos, donde sostiene, consuela, fortalece al otro en la fe, donde dos o tres están reunidos en el nombre de Cristo (cf. Mt 18,20), allí está concretamente la Iglesia. Esta comunidad de fe tiene lugar del modo más denso en la celebración de la eucaristía. Es en la comunión eucarística donde la Iglesia encuentra su consistencia más real y palpable. Por último, la Iglesia se realiza en la intercomunión entre las comunidades eucarísticas, en su comunión de fe y en la diaconía por el mundo entero. Podemos decir, por tanto,

que la *congregatio fidelium* puede realizarse de formas muy diferentes, según grados de densidad muy distinta y en planos muy diversos.

Análogamente, el término *Ekklēsía* se encuentra en el Nuevo Testamento tanto para designar al conjunto de la Iglesia (cf., por ejemplo, 1 Cor 10,32; 11,22; 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6), como para designar a la Iglesia local (cf., por ejemplo, 1 Cor 1,2; 16,1; Gál 1,2) o a la iglesia doméstica (cf., por ejemplo, 1 Cor 11,18; 14,19. 28 y *passim*)[5]. La teología católica tradicional ha destacado más el aspecto de la Iglesia en su conjunto, mientras que la teología protestante liberal ha tenido más presente a la Iglesia particular, a la comunidad. Solo gracias a investigaciones recientes, tanto católicas como protestantes, se ha puesto de manifiesto que entre los dos significados neotestamentarios no existe una alternativa; ambos significados, «Iglesia universal» e «Iglesia local concreta», se corresponden y se integran mutuamente. La Iglesia se realiza siempre como Iglesia universal y, al mismo tiempo, como Iglesia local.

La relación entre Iglesia y comunidad es bilateral o doble: en primer lugar, la Iglesia particular (la comunidad) no es para el Nuevo Testamento simplemente una sección, un distrito administrativo, una filial o una provincia de la Iglesia universal. En cada Iglesia local está presente la Iglesia entera. Cada asamblea de la comunidad hace presente a toda la Iglesia, porque en ella Cristo, el Espíritu, Dios está totalmente presente. Por consiguiente, en cada Iglesia local se realiza la Iglesia como tal. Esto se deduce muy claramente de las introducciones de las cartas del apóstol Pablo. Así, Pablo escribe, por ejemplo, en 1 Cor 1,2: «Pablo... a la Iglesia de Dios *tê ousē en Korínthō*», a la Iglesia de Dios, tal como está presente en Corinto, como se ha realizado, concretado, actualizado en Corinto (cf. 2 Cor 1,1). Por eso puede Pablo hablar de la Iglesia de una determinada ciudad o región, pero también de la Iglesia de una comunidad doméstica o de una concreta asamblea litúrgica. La Iglesia local (comunidad) es, por tanto, una representación y una realización de la Iglesia en cuanto tal; ella es la Iglesia in situ.

Pero, por otro lado, en el Nuevo Testamento observamos que, si bien es verdad que en la Iglesia local está presente la Iglesia universal, esta no se reduce simplemente a aquella. Aun cuando en cada Iglesia local está presente la Iglesia, cada Iglesia particular es Iglesia en la medida en que está al mismo tiempo en comunión con todas las demás. Esta *koinōnía* (comunión) es, por tanto, un elemento constitutivo para la Iglesia particular en cuanto tal. La Iglesia universal no surge de la reunión sucesiva de las Iglesias locales, no es una simple federación. Las Iglesias locales y la Iglesia universal son igualmente originarias. La Iglesia en su conjunto se realiza en las Iglesias locales, y estas son Iglesias solo por el hecho de que tienen *communio* entre sí.

Esta *communio* (pax) entre las Iglesias no era en la época del Nuevo Testamento y de la Iglesia antigua solo una cuestión de fe; no consistía solo en la unidad espiritual, en una sola fe, en un solo bautismo, en un solo Señor y en un solo Espíritu. No consistía tampoco en una administración central común; las comunidades locales no estaban unidas entre sí a partir de un centro único, sino por múltiples relaciones transversales.

Esta *communio* se expresaba concretamente en un apoyo mutuo, en la hospitalidad, en el acuerdo común sobre las cuestiones más importantes y fundamentales de la existencia eclesial, en el intercambio de información para la elección de los dirigentes de la comunidad y en el reconocimiento de estos por parte de las demás comunidades, en la conmemoración de las otras Iglesias durante la celebración de la eucaristía y en la oración de intercesión de unos por otros, y encuentra su expresión más densa en la *communio* eucarística, en la comensalidad durante la celebración de la Cena. Para esta *communio* había puntos focales, «lugares de conexión», por decirlo así, en los que tenía lugar la comunión con otras Iglesias. Esos lugares centrales de *communio* entre las Iglesias eran, para las comunidades locales, las Iglesias episcopales; para las Iglesias episcopales eran las Iglesias patriarcales y, en último término, la Iglesia de Roma[6], con la que según Ireneo todas las demás comunidades tienen que estar en comunión[7].

La unidad de la Iglesia era, por tanto, una unidad en la pluralidad y en la diversidad, y una pluralidad en la unidad[8]. Por eso encontramos en las Iglesias locales, no solo en el Nuevo Testamento sino también en la Iglesia antigua, durante todo el primer milenio e incluso después, una gran pluralidad de teologías, de liturgias, de disciplinas eclesiásticas, de estructuras eclesiales y hasta de fórmulas eclesiales de profesión de fe.

La unidad consistía menos en las mismas formas exteriores que en el hecho de que todas las Iglesias identificaban en las formas de las demás su propia fe, de modo que se podían reconocer mutuamente como Iglesia. Solo con la reforma gregoriana en el siglo XI, y después con la Contrarreforma, con el Vaticano I y el *Codex Iuris Canonici*, asumió cada vez más importancia en la Iglesia católica romana un concepto de Iglesia uniformador y una forma de Iglesia centralista, según la cual las Iglesias locales eran consideradas de hecho en gran medida solo como distritos de la Iglesia universal y de su administración central por parte de la Curia. Todos los intentos, seguramente insuficientes en sí mismos, por conseguir una mayor autonomía por parte de las Iglesias locales dentro de la Iglesia universal, como, por ejemplo, el galicanismo, el febronianismo y el josefinismo, fueron vistos desde el principio con sospecha y, por consiguiente, fueron reprimidos. Las Iglesias unidas de Oriente fueron progresivamente latinizadas y romanizadas. Aun cuando el Vaticano I mantuviera el *ius divinum* del episcopado e insistiera en que los obispos no son vicarios del papa, sino pastores directos y legítimos de su rebaño por derecho propio (cf. DH 3061), en la práctica una sola Iglesia local, la Iglesia de Roma, fue identificada casi siempre con la Iglesia universal.

Solo con el Vaticano II se llegó de nuevo a un punto de inflexión. Junto con la importancia del ministerio episcopal, el último concilio puso de relieve también la importancia de las Iglesias locales y de las tradiciones particulares; se afirmó expresamente la pluralidad en la Iglesia y se retomó, en la idea de la colegialidad, la idea de la *communio* de la Iglesia antigua. Ahora bien, el concilio dio un paso más: no quiso identificar las Iglesias particulares únicamente con las Iglesias episcopales, es decir, las diócesis, sino que en la Constitución sobre la Iglesia habla expresamente de *fidelium congregationes locales* y afirma que la Iglesia está presente en ellas. Se dice que las

comunidades «son, en su lugar, el pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud»[9]. Aquí se encuentra, por lo tanto, una teología de la comunidad claramente expresada, que corresponde directamente a los datos bíblicos: la comunidad es la Iglesia in situ; en ella se debe experimentar concretamente qué es y qué significa «Iglesia». Como tal, la Iglesia local se realiza mediante el anuncio de la palabra, la celebración de la liturgia, la diaconía hacia dentro y hacia fuera.

II. Algunas consecuencias concretas

1. En la Iglesia hay una pluralidad y una diversidad legítimas. Así como dentro de las comunidades debe haber, según Pablo, muchos miembros con sus múltiples tareas y servicios, y, sin embargo, son un solo cuerpo (cf. Rom 12,4 s; 1 Cor 12,4-6.12.20), así también dentro de la Iglesia una ha de haber muchas comunidades. La distinción entre las comunidades no debe ser efectiva solo en el nivel local; con la creciente diferenciación de la vida actual, el principio de la parroquia local no puede aspirar ya a una validez general. Será preciso hacer efectiva la diferenciación en el futuro más aún que hasta ahora, en función de las situaciones de vida, de los grupos profesionales, de las zonas sociológicas, etc.[10]. La diferenciación puede plasmarse en comunidades que en determinadas circunstancias se distinguirán también en su praxis litúrgica y pastoral, en sus estructuras comunitarias y en su teología. Esto no significa dejar libertad de acción para un filibusterismo pastoral, que considera que no hay normas obligatorias para todos ni límites de ninguna clase. Antes bien, el límite se alcanza allí donde las demás Iglesias piensan en serio que en una de las otras Iglesias no se encuentra ya su fe o incluso que ha sido abandonada. Los discernimientos deberían estar guiados por el criterio de la fe (cf. Rom 12,3). Por eso, cada comunidad debe prestar atención al testimonio de las demás. Debe, como observa Pablo, tomar en consideración a los débiles en la fe (cf. Rom 14; 1 Cor 8s). Pero, por otro lado, no se puede llegar en la Iglesia a una tiranía de los miedosos y de los pusilánimes. El ritmo no tienen que marcarlo los perezosos, que solo están interesados en el statu quo y confunden su comodidad y falta de imaginación con la fidelidad a la tradición. Lo que necesitamos es verdadera tolerancia y la libertad cristiana correctamente comprendida, que no es egoísta, sino que se pone al servicio de todos (cf. Gál 5,13). Por consiguiente, la relación entre Iglesia y comunidad no se puede describir simplemente con la palabra «obediencia», y menos aún si esta significa solo «uniformidad». Esta relación debe ser definida más bien mediante una escucha mutua y un servicio recíproco en beneficio de todos.

2. Dentro de esta diversidad de comunidades, algunas de ellas pueden desempeñar diferentes funciones para la Iglesia entera. Así como los distintos carismas en la comunidad deben servir siempre a toda la comunidad (cf. 1 Cor 12,7), así cada una de las diversas comunidades sirve a la totalidad de la Iglesia. Cada una de ellas realiza un

servicio de representación junto con las demás y para las demás. Tiene que haber comunidades progresistas y otras conservadoras. Tiene que haber comunidades que se sientan especialmente responsables de la salvaguarda de la tradición; y otras que miren al futuro, experimenten formas nuevas y mantengan el debate con las corrientes intelectuales del momento; ellas son necesarias no solo para preservar la tradición, sino también para acrisolarla mientras continúa el debate y, con ello, para mantenerla viva. Al hacerlo, cumplen una función de representación para la Iglesia. No es posible que cada forma nueva y cada manifestación nueva presente un equilibrio perfecto por todas partes; raramente se consigue algo nuevo en el primer intento. Por eso son necesarios el diálogo y el debate con otras corrientes y otras comunidades, para llegar por ese medio a una clarificación satisfactoria. No obstante, la Iglesia necesita «espías» que abran camino para que después el grueso del «ejército» pueda seguirlos con mayor seguridad. La Iglesia tiene necesidad de vanguardistas no solo en los individuos, sino también en las comunidades. Con todo, la vanguardia necesita también la retaguardia, que le asegura protección y un lugar al que puede retirarse en caso de necesidad. Por ello, las diversas corrientes en la Iglesia no deben demonizarse y excomulgarse mutuamente, sino que deben apoyarse unas a otras con una actitud cristiana de representación.

Está muy claro en qué lado debe estar aquí una comunidad de estudiantes. Es en ella donde deben tener lugar en la Iglesia confrontaciones vitales y donde se ha de buscar el impulso hacia lo nuevo. Por eso, a las comunidades de estudiantes les corresponde también una función crítica en la Iglesia. La Iglesia está continuamente en camino, necesita una conversión constante y, por tanto, también la crítica interna constante. Y si las comunidades de estudiantes forman semejante conciencia crítica dentro de la Iglesia, entonces tienen una función positiva para toda ella. La Iglesia las necesita, pero también ellas tienen necesidad de la Iglesia. A la crítica le pertenece también la anti-crítica, porque no todo lo que suena como crítica necesita ser acogido como justo sin someterlo a crítica. Solo como unidad en la pluralidad puede la Iglesia ser lo que ella debe ser: *signum et sacramentum unitatis* para el mundo[11].

3. El concilio Vaticano II ha definido la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales episcopales en el sentido de la colegialidad: la comunidad de los obispos es, junto con el papa y bajo su presidencia, la suprema autoridad en la Iglesia. No obstante, esta idea de la colegialidad sería comprendida de modo imperfecto, como sucede con mucha frecuencia, si no fuera transferida también a la relación entre la Iglesia episcopal y la parroquial. La comunidad de los sacerdotes de una diócesis es, junto con el obispo y bajo su presidencia, el verdadero órgano de gobierno de la diócesis. Por último, esta estructura colegial debe ser reproducida de nuevo dentro de una comunidad en la relación entre el párroco y sus colaboradores[12].

Ahora bien, la Iglesia no es una democracia en el sentido formal del término, porque en ella el poder no deriva del pueblo, sino de Cristo; por eso no puede manipular a su gusto su forma fundamental, que es dada de antemano y establecida para ella por el

Evangelio de Cristo. A esta forma fundamental pertenece también el ministerio en la Iglesia. Pero este ministerio ha de ser comprendido, en el sentido del Nuevo Testamento, como servicio para los otros servicios existentes en la Iglesia. Por consiguiente, en la Iglesia pueden existir perfectamente formas democráticas[13], y estas tienen al menos tanto derecho como las formas feudales, aristocráticas, constitucionales y autoritarias que han existido anteriormente. Por lo que respecta a la forma concreta exterior de su forma fundamental permanente, la Iglesia ha atendido siempre al momento histórico. Esto nos exige crear hoy, en gran medida, nuevas estructuras dentro de la Iglesia que tengan un carácter fundamentalmente colegial: consejos diocesanos y parroquiales que sean realmente representativos y no solo consultivos, y que estén autorizados para tomar decisiones; un procedimiento «más democrático» en la elección de los párrocos y de los obispos y en el nombramiento de los agentes de pastoral de mayor responsabilidad; un carácter más público en las deliberaciones y en las decisiones; una mayor consideración del principio de subsidiariedad en la Iglesia, etc. Solo si somos capaces de compartir, en la mayor medida posible, las valoraciones y las decisiones en la Iglesia, solo si cada uno tiene la posibilidad de expresar su opinión y de presentar sus demandas, solo entonces podrá la Iglesia devenir una comunidad viva que ya no se halla frente al individuo como una organización externa y molesta, sino como una organización por la que el individuo sabe que se siente sostenido y a cuya continuidad contribuye él con sus mejores fuerzas. La renovación de la Iglesia y el despertar de una conciencia eclesial rectamente entendida son posibles solo con la creación de comunidades vivas. «La Iglesia despierta en las almas», escribió Romano Guardini a principios del siglo XX[14]. Hoy deberíamos modificar esta frase y decir: la Iglesia tiene que despertar en las comunidades y estar presente y viva en ellas.

Iglesia y comunidad: este era nuestro tema. Entre las dos subsiste una tensión que es constitutiva para ambas; ninguna de las dos puede ser reducida a la otra. Ni la Iglesia debe eliminar la autonomía de las comunidades ni estas pueden absolutizarse y actuar de manera autárquica. Tampoco se puede provocar una separación entre ellas. La Iglesia debe estar presente en la comunidad, y la comunidad debe tener su derecho en la Iglesia. Solo en esta tensión fructífera puede haber vida auténtica y robusta en la Iglesia. Quienes prefieren las simplificaciones y la comodidad son los que se lamentan de las tensiones y no las soportan. Las personas razonables, por el contrario, saben que la tensión es necesaria para despertar la vida y mantenerla. Las tensiones en la Iglesia actual no son necesariamente signo de decadencia, sino que pueden ser también signo de una fe viva, sobre cuyo fundamento podemos albergar la esperanza en la Iglesia viva de mañana.

---

[1]. Cf. H. Küng, *Die Kirche,* Freiburg i.Br. 1967, 7 [trad. esp.: La Iglesia, Herder, Barcelona 19845].

[2]. Cf. K. L. Schmidt, «Ekklēsía», en ThWNT 3 (1938), 505, 516-520; O. Linton, «Ekklesia», en RAC 4 (1959), 905-921.

[3]. Cf. las citas concretas en H. Küng, *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg i.Br. 1962, 22-24.

[4]. Cf. J. B. Metz, «Das Problem einer politischen Theologie und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit»: *Concilium* 4 (1968), 403-411 [trad. esp.: «El problema de una teología política»: Concilium 36 (1968), 385-397].

[5]. Cf. K. L. Schmidt, «*Ekklēsía*», art. cit., 503-512; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 19542, 93s [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981]; K. Rahner y J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* (QD 11), Freiburg i.Br. 1961, 21-30 [trad. esp.: *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 20052]; F. Klostermann, Prinzip Gemeinde, Wien 1965, 15-17 [trad. esp.: *El principio comunitario en la Iglesia*, Juan Flors, Barcelona 1970]; J. Ratzinger, «Kirche», en LThK2 6 (1961), 175; H. Küng, *Die Kirche, op. cit.*, 102-108; B. Neunheuser, «Gesamtkirche und Einzelkirche», en G. Baraúna (ed.), *De Ecclesia I*, Freiburg i.Br. / Frankfurt a.M. 1966, 547-573.

[6]. Cf. L. Hertling, «*communio* und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike»: *Una sancta* 11 (1962), 91-125.

[7]. Cf. Ireneo, Adv. haer. III,3,3. Para el testimonio de la tradición sobre este punto, cf. B. Altaner y A. Stuiber, Patrologie, Freiburg i.Br. 19667, 114.

[8]. Cf. P. V. Dias, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger*, Zeugen und Diener, Freiburg i.Br. 1968.

[9]. Cf. la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 26; cf. 13, 23, 27; Decreto sobre el *ecumenismo Unitatis Redintegratio* 14; Decreto sobre las Iglesias orientales católicas *Orientalium Ecclesiarum* 2-5; Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos *Christus Dominus* 11; Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia Ad Gentes 6, 19s, 38; Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium* 13. Cf. el voto conciliar del obispo auxiliar E. Schick, en J. Chr. Hampe (ed.), *Die Autorität der Freiheit I*, München 1967, 258s.

[10]. Cf. N. Greinacher, «Die Integration der Gemeinde in die Gesamtkirche», en A. Exeler (ed.), Die neue Gemeinde, Mainz 1967, 47-63.

[11]. Cf. *Lumen Gentium* 1 y 9; Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* 42 y *passim*.

[12]. Cf. *Lumen Gentium* 28; *Christus Dominus* 11, 15, 28; Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis* 7s, 19s. Cf. B. Botte, «Presbyterium et ordo episcoporum»: *Irénikon* 29 (1956), 5-27; J. Ratzinger, «Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe»: *Concilium* 1 (1965), 16-29 [trad. esp.: «Implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos»: Concilium 1 (1965), 34-64].

[13]. Cf. K. Rahner, «Demokratie in der Kirche»: StdZ 7 (1968), 1-15.

[14]. Cf. R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 19554, 19 [trad. esp.: *Sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 19643].

CAPÍTULO 22.
Sobre la teología de la comunidad

Después de la Primera Guerra Mundial se profetizó el siglo de la Iglesia. Romano Guardini escribió entonces las célebres y muy citadas palabras: «La Iglesia despierta en las almas». Hoy nadie habla ya de un siglo de la Iglesia ni de un despertar de la Iglesia. Del nuevo resurgimiento que tuvo lugar en el periodo de entreguerras se ha pasado a una situación de crisis. No solo ha aumentado el número de las personas que abandonan la Iglesia, sino que también dentro de la Iglesia están cada vez más presentes la crítica y el escepticismo, e incluso la indiferencia y la amargura. La crisis se manifiesta del modo más patente donde la Iglesia tiene su rostro más concreto: en las comunidades. Aun cuando la vida exterior de la mayoría de las comunidades sigue estando aún más o menos intacta, se percibe, sin embargo, que se ha iniciado un proceso interno de disgregación. Las causas de este fenómeno son muchas y muy diversas, y en los capítulos anteriores se ha hablado de ellas detenidamente. Aquí abordaremos solamente una de esas causas: domina una creciente inseguridad sobre aquello que la Iglesia y la comunidad son y sobre lo que deben ser. ¿Cómo tienen que entenderse a sí mismas? ¿Cuál es su misión? ¿Cuál es su lugar en la sociedad moderna?[1]

Dicho sin matices: la respuesta a estas preguntas va en dos direcciones contrarias. Para unos, la comunidad es el pueblo de Dios que se reúne en un lugar determinado. Ella está presente en él para dar testimonio de la palabra de Dios e interpretarla de manera viva, para administrar los sacramentos como fuentes de la vida y para poner en práctica la caridad cristiana. Ella es el signo de Dios en el mundo y tiene su norma definitiva en la palabra de Dios. A esta concepción se opone otra, según la cual la comunidad no debe orientarse a la Biblia, sino a las necesidades de la sociedad. Tiene que comprometerse para liberar al hombre de la violencia represora y de las estructuras de dominio; debe tomar partido por las personas que no gozan de privilegios y por las minorías en nuestra sociedad. Ha de entenderse a sí misma como la vanguardia de una nueva sociedad. Solo de este modo puede ayudar a la manifestación de la acción de Dios en la historia.

Si se analizan de una manera más precisa estas dos concepciones, se constata que ambas proceden de un concepto muy abstracto que no tiene casi nada que ver con la realidad concreta de la comunidad. Quien conozca esta realidad concreta sabe que no es posible describirla de forma puramente teológica. Nuestras comunidades están influidas por el medio que las rodea. Están condicionadas en gran medida por la sociedad profana tanto en sus tareas y formas de vida como en las mentalidades que ejercen influencia en ellas. Mucho en ellas es convención social y no necesita una sobrevaloración teológica. Ahora bien, esta perspectiva concreta nos hace críticos también frente a la segunda concepción. A quien conoce el peso de la tradición y a quien tiene en cuenta el conservadurismo hacia el que en otro tiempo se inclinaban la mayoría de los miembros

de nuestras comunidades, les resultará difícil admitir, ya por razones sociológicas, una concepción que quiere convertir precisamente a la Iglesia y a sus comunidades en la vanguardia de los cambios revolucionarios. Aquellas comunidades que han rechazado en gran medida la afirmación del principio de la libertad en la Edad Moderna, ¿cómo pueden convertirse en defensoras de una libertad aún mayor y de un proceso más amplio de democratización en la sociedad?

Los postulados dogmáticos o ideológicos no nos ayudan mucho. Para definir concretamente la esencia y la misión de una comunidad cristiana es necesario esforzarse por realizar una correcta mediación entre las afirmaciones teológicas y las sociológicas. Solo así se hace justicia a la naturaleza de la Iglesia, que es, al mismo tiempo, una realidad exterior y visible y un objeto de fe. Naturalmente, en la exposición siguiente no podemos presentar una teología completa de la comunidad. Nos limitamos a tres tesis.

I. Primera tesis

La comunidad cristiana está presente dondequiera que, bajo las condiciones concretas en cada momento y de forma siempre provisional, se anuncia y se realiza el mensaje de Jesús sobre la venida del reinado de Dios.

Donde las comunidades cristianas se reúnen y actúan, se remiten siempre a Jesucristo. Viven del recuerdo de uno de los fenómenos más asombrosos de la historia, del mensaje de Jesús, que promete a todos los seres humanos, en especial a los pequeños, a los oprimidos y a los despreciados, el futuro de Dios, les anuncia y les ofrece la cercanía de Dios y les enseña a acogerse mutuamente de modo absoluto, como Dios les acoge y acepta a ellos. Este mensaje, en sí puramente religioso, determina la superación por parte de los cristianos de todas las relaciones de dominio humano. Y funda un nuevo orden de fraternidad. Quien quiera ser el primero debe ser el servidor de todos. La fuerza explosiva de este mensaje fue percibida por los poderosos de la época. Ellos juzgaron a Jesús como revolucionario y lo condenaron a morir en cruz. Después de su muerte, sin embargo, sus discípulos anunciaron que la cercanía y el futuro de Dios, atestiguados por Jesús, tienen valor también y sobre todo para él, que él vive en Dios y que en su nombre son posibles para todas las personas la vida, el futuro y la salvación. De este modo nació la Iglesia. Ella está presente dondequiera que se cree en el mensaje de la cercanía de Dios y de su fuerza liberadora, donde se da testimonio de ella y se trata de ponerla en práctica en la vida. La comunidad cristiana está dondequiera que los creyentes, apoyándose en Jesucristo, dan testimonio del «estar ahí» (*Da-sein*) de Dios para los hombres en el anuncio, en la celebración de los sacramentos y en la acción cristiana.

La Iglesia puede atestiguar el «estar ahí» de Dios para los hombres solo cuando demuestra que ella misma es Iglesia para los hombres. Una comunidad cristiana no puede ser nunca, por tanto, un fin para sí misma, ni puede estar preocupada solo por su conservación y por obtener la aprobación humana. Los hombres no están ahí para la

Iglesia, sino que la Iglesia es para los hombres. Ella debe traducir el mensaje y la obra de Jesús en las situaciones humanas concretas y hacerlos realidad en ellas. Al cumplir esta misión, la Iglesia no suple otros esfuerzos que buscan la humanización del mundo. Por el contrario, donde al hombre se le ofrece un futuro de un modo tan absoluto, allí adquieren estos esfuerzos su sentido pleno. La Iglesia tiene, por consiguiente, la misión de promover soluciones humanas a los problemas, de alentarlas y de hacer que los hombres estén preparados para ellas. A esto se añade otra perspectiva: solo el mensaje de Jesús sobre el reinado liberador de Dios nos abre los ojos a la necesidad real del ser humano. La Iglesia, por tanto, debe aguzar la mirada sobre los problemas humanos. A ella le corresponde una legítima función de crítica social. Puesto que sabe que, en definitiva, solo Dios puede presentar una pretensión incondicional ante el hombre, su crítica debe dirigirse sobre todo hacia aquellas pretensiones de absolutez que están presentes en la historia. De este modo, ella libera de la cosificación de la vida social y de sus conflictos y, con ello, libra al hombre del poder de las instituciones y de las organizaciones que pretenden disponer de él. Justamente anunciando el absoluto e indisponible reinado de Dios, sirve también indirectamente a la humanidad del hombre. Justamente sirviendo a Dios, ella sirve también al ser humano. Por amor al hombre, a su libertad y a su esperanza, el servicio de la Iglesia no puede quedar reducido al compromiso por un mundo mejor. Por amor a la humanidad del hombre, la Iglesia debe, pese a todo el deseo de mantenerlos unidos, distinguir por principio entre Dios y el mundo, entre la fe y la acción.

Nadie duda de que la Iglesia ha traicionado con frecuencia, a lo largo de su historia, este servicio al ser humano y ha enarbolado pretensiones de dominio. Algunos valores originariamente cristianos, como la libertad y la fraternidad de todos los seres humanos, fueron retomados por la sociedad moderna y afirmados por ella contra la resistencia de la Iglesia. Pero se produciría un cortocircuito si se quisiera deducir de ello un cristianismo sin Iglesia. En un mundo donde existen instituciones poderosas y muy poderosas, los valores cristianos no podrían permanecer durante mucho tiempo si la Iglesia no mantuviera vivo el recuerdo del mensaje de Jesús, que nunca se agota, y lo actualizara continuamente. Desde la experiencia del Tercer Reich escribió Dietrich Bonhoeffer: «Los niños, que se independizaron y se extraviaron, han regresado al lado de su madre en el momento del peligro. Aun cuando durante el tiempo del alejamiento su aspecto y su lenguaje cambiaron mucho, madre e hijos se han reconocido en el instante decisivo. Razón, derecho, formación, humanidad y todo aquello que estos conceptos significan han buscado y encontrado en su origen un nuevo sentido y una nueva fuerza».

La Iglesia puede tratar de realizar el reinado de Dios solo provisionalmente en las condiciones de cada momento histórico. Ella no es aún la realización del reinado de Dios. Es el pueblo de Dios que peregrina, es Iglesia en camino. No puede ni necesita, por tanto, identificarse definitivamente con ninguna de sus formas históricas, sino que debe preguntarse siempre, de modo autocrítico y con actitud de arrepentimiento, si es fiel a su origen y si comprende «los signos de los tiempos». Tiene que interpretar de continuo las

situaciones concretas cambiantes y estar dispuesta a liberarse de formas y fórmulas, cuando estas ocultan su mensaje en vez de hacerlo comprensible. Solo una Iglesia que esté dispuesta autónomamente a la conversión y a la renovación puede ser un signo creíble de esperanza.

II. Segunda tesis

La fe cristiana es posible solo en la Iglesia y por medio de la Iglesia. Con todo, la Iglesia se realiza concretamente como Iglesia en un lugar, in situ. La comunidad local no es simplemente una filial, un distrito administrativo o una provincia de la Iglesia universal. En ella puede y tiene que desarrollarse una vida autónoma y responsable. No obstante, debe permanecer en relación y en comunión con las demás Iglesias locales. La unidad de la Iglesia es posible, por tanto, solo como unidad en la pluralidad.

Ya en nuestra vida cotidiana dependemos de los demás. Necesitamos a los otros no solo porque no podríamos desempeñar solos todas las funciones necesarias para la vida, sino también porque el ser humano encuentra su realización personal únicamente en el encuentro con los demás, en el amor que recibe y en el amor que da. Por el contrario, cuando se cierra en sí mismo o no mantiene el contacto con los otros, se aísla y no puede desarrollarse. Esta ley humana fundamental vale también en el ámbito cristiano. El mensaje de Jesucristo lo encontramos solo en el testimonio de otras personas que han recibido la fe antes que nosotros. Experimentamos el amor y la cercanía de Dios únicamente a través del amor y la cercanía de otras personas. Dios sale a nuestro encuentro de modo humano. La fe cristiana es posible, por tanto, solo dondequiera que los cristianos se sostienen mutuamente en la fe y donde dan testimonio de ella en común. Por eso dice la Escritura: «Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos». Así pues, solo es posible ser cristiano en una comunidad de creyentes. Ahora bien, «comunidad de los creyentes» es uno de los más antiguos y originarios títulos de la Iglesia.

Ser cristiano sin la Iglesia y sin el vínculo con una comunidad concreta sería, sobre todo hoy, prácticamente imposible. No obstante, como cristianos tenemos experiencia continuamente del hecho de que la fe cristiana en nuestra sociedad ha perdido su plausibilidad y debemos «empezar de nuevo a creer» en un ambiente que piensa de otro modo y que, bajo muchos puntos de vista, tiene una orientación completamente distinta. Quien no esté sostenido por la fe del otro perderá pronto, amén del contacto con la Iglesia, también el contacto con Cristo. Tal vez desde los tiempos de las persecuciones no hayan existido en la historia de la Iglesia comunidades tan vitales como las que existen hoy.

Esta constatación implica al mismo tiempo una tarea. De hecho, nuestras comunidades cumplen de una manera bastante insuficiente la función que constituye la

primera razón por la que están ahí. El motivo de ello no consiste tanto en fallos morales y en una falta de conciencia de fe como en la carencia de estructuras comunitarias suficientes. Nuestras comunidades son demasiado grandes, demasiado anónimas y demasiado estériles para convertirse en transmisoras y portadoras de una fe viva. Les faltan las subestructuras necesarias en las que puede desarrollarse una vida semejante. Debería haber, por tanto, más círculos domésticos y familiares, comunidades en los barrios, grupos espontáneos y toda clase de círculos de debate y de acción. Solo una comunidad como sistema vital, capaz de desarrollar una multiplicidad de comunicaciones y de contactos, puede desempeñar hoy su tarea de ser una comunidad de creyentes.

De lo que hemos expuesto se deriva aún una segunda consecuencia. Cuando hablamos de la Iglesia, la mayoría de las veces entendemos con este término una organización internacional grande y disciplinada, formada por una unidad central y por filiales que en el mejor de los casos llegan hasta la última aldea. Párrocos y capellanes son, según esta imagen, empleados y funcionarios de esta organización, cuyos intereses deben representar y, en lo posible, hacer valer. Pero esta es también una imagen falsa, aunque de hecho muchos párrocos se comportan así y muchas diócesis administran sus parroquias como filiales. En una perspectiva teológica, cada comunidad no es solo un distrito administrativo de la Gran Iglesia ni es el resultado de su atomización, sino el nivel supremo de realización de la Iglesia y su concreción en un lugar. Cada comunidad es la Iglesia misma tal y como se realiza en un lugar concreto.

Como es sabido, el Nuevo Testamento emplea el término *ekklēsía*, «iglesia», para indicar tanto las comunidades domésticas como las Iglesias locales y la Iglesia universal. En conformidad con ello, las comunidades particulares tenían un gran margen de maniobra para configurar libremente la vida cristiana y eclesial de modo autónomo y responsable. En cada comunidad particular y en cada región de la Iglesia se desarrollaron diferentes formas litúrgicas, diversas estructuras comunitarias, distintos modos de piedad y de hacer teología. La unidad de estas comunidades locales bastante diferenciadas se expresaba en el intercambio mutuo, en la hospitalidad recíproca, en la comunión eucarística y en la crítica y el reconocimiento mutuos. Dentro de esta red de comunicación se atribuyó muy pronto a la Iglesia de Roma una responsabilidad especial, pues pasó a ser considerada el punto de referencia de la unidad. Sin embargo, se trataba por principio de una unidad en la pluralidad. Fue en el curso del segundo milenio cuando una Iglesia local, la de Roma, se convirtió prácticamente en la norma única para todas las demás.

El concilio Vaticano II volvió a poner de relieve, al menos por principio, la autonomía de las Iglesias locales y volvió a conferir mayores derechos a las conferencias episcopales. No obstante, en el caso de la Iglesia holandesa se ha puesto de manifiesto que tal margen de acción es bastante limitado. El problema no se plantea solo en la relación entre Roma y las conferencias episcopales y las diócesis, sino también en la relación entre una diócesis y sus parroquias. También es necesario que dentro de cada diócesis no exista solo un tipo uniformador de comunidad. Por ello, los experimentos

responsables deberían ser estimulados y sostenidos; el pensamiento creativo debería ser premiado en vez de reglamentado; es imprescindible la existencia de grupos orientados a la planificación y a la proyección. No solo la unidad es un signo del Espíritu Santo, sino que también lo son la pluralidad y la riqueza. Por eso, Johann Adam Möhler llamó la atención y puso en guardia frente a dos extremos en la vida de la Iglesia, porque ambos constituyen, en el fondo, formas de egoísmo: que cada cual por su parte quiera serlo todo o que uno solo quiera serlo todo. En el primer caso, según Möhler, todo se desintegra y el ambiente eclesial se torna tan frío que uno se congela. En el segundo, el vínculo de la unidad se hace tan estrecho y el amor tan cálido, que no se puede evitar la sensación de ahogo. «No queremos ni congelarnos a causa del individualismo extremo ni asfixiarnos por culpa del centralismo extremo. Esto únicamente es posible si se evitan ambos extremos». «Ni uno solo ni cada cual por su parte deben querer serlo todo; todo pueden serlo solamente todos juntos y la unidad de todos constituye un único todo. Esta es la idea de la Iglesia católica».

Cuando hablamos hoy de Iglesias locales, se plantea además un tercer problema. Habitualmente entendemos como comunidad local la comunidad parroquial, que es definida por un determinado territorio con su iglesia y el párroco destinado a ella. Esta organización local está actualmente muy cuestionada. Se argumenta que la convivencia de las personas no depende hoy ya tanto de su cercanía espacial como de la afinidad de intereses y profesiones y de los conocidos. Se propone, por tanto, una organización funcional, semejante a la que ya existe en las comunidades de estudiantes y de profesores, en la pastoral de la salud y hospitalaria, en las capellanías castrenses y obreras. No hay duda de que debe existir tal atención pastoral funcional y especializada. Un principio de la parroquia absolutizado no se puede fundar teóricamente ni corresponde a las actuales necesidades pastorales. No obstante, yo desearía romper una lanza también por las comunidades locales. En efecto, ellas ofrecen algo que las demás no pueden ofrecer. Con la organización en comunidades locales se consigue que cada cristiano tenga una comunidad; ella es responsable y competente para él y a ella se puede dirigir en primer lugar. Las comunidades locales son, justamente en los flujos de población actuales, la base y el contexto para otras formas de atención pastoral. Por otro lado, ellas expresan que la Iglesia no surge de la agrupación voluntaria entre las personas ni de la simpatía entre ellas, sino de algo que precede a todo esto. La objetividad de la comunidad local es un contrapeso importante frente a la formación de comunidades basadas en la simpatía y en el entusiasmo. Por último, la comunidad local garantiza que hombres de todos los estratos y de todos los grupos sociales puedan reunirse. Precisamente una comunidad variopinta y de algún modo también casual, como la de una parroquia normal, expresa que para los cristianos no debe tener ninguna validez definitiva la diferencia entre pobre y rico, culto e inculto, negro y blanco. Justamente la Iglesia local pone de manifiesto algo que pertenece a la esencia de la Iglesia, a saber, que ella constituye la anticipación de la reconciliación y de la unidad de la humanidad realizadas por Dios.

III. Tercera tesis

La comunidad debe presentarse como un sistema abierto en el que puede y debe haber una multiplicidad de iniciativas y de servicios. En nuestra situación posilustrada hay que tener en consideración por principio el fenómeno de una identificación solo parcial de algunas personas con la comunidad, sin que por ello estos miembros críticos de ella puedan ser descalificados de antemano como cristianos escépticos o marginales. El concepto de «eclesialidad» debe, por tanto, ser definido de nuevo.

Hemos dicho ya antes, sobre la base de consideraciones tanto de principio como prácticas, que la Iglesia constituye una realidad que precede al arbitrio subjetivo. La Iglesia es, por tanto, una fundación e institución que no surge desde abajo, de la libre voluntad de reunirse, sino que representa un «espacio» dado previamente, en el que el cristiano individual entra por medio de la decisión libre de la fe. Este último rasgo característico distingue a la Iglesia también de instituciones más o menos fundadas en la naturaleza, como la familia o el pueblo. La Iglesia surge de la libre e indeducible acción histórica de Dios y se pertenece a ella por medio de una libre decisión de creer, que no puede ser causada por ninguna clase de presión. Por eso tiene que haber en la Iglesia ordenamientos preestablecidos y vinculantes; por el contrario, las medidas de coacción de cualquier clase son profundamente extrañas a la naturaleza de la Iglesia.

Las comunidades reales corresponden poco a esta imagen ideal. Sobre todo el sistema del bautismo de niños hace que en nuestra sociedad pertenezcan a la Iglesia casi todas las personas, a no ser que la abandonen voluntariamente. Por consiguiente, esta pertenencia a la Iglesia está determinada por un comportamiento negativo, por el hecho de no salirse de ella. De este modo, la Iglesia se convierte en una realidad que se contrapone al individuo creyente y frente a la cual este adopta una actitud de consumidor más o menos pasiva. Como cualquier otra institución, la Iglesia así entendida ejerce funciones propias de una válvula de descarga. Uno puede delegar en ella responsabilidades de las que se desentiende. En ese caso, la eclesialidad del individuo se mide en función del grado de conformidad al sistema que presenta su comportamiento.

No se necesita tener mucha experiencia en el trato con las comunidades eclesiales para comprender que este tipo de eclesialidad está llamada a desaparecer. Han sido dos esencialmente los desarrollos que han llevado a esta situación. En primer lugar, el proceso de democratización social que se desencadenó por el descubrimiento de la subjetividad en la Edad Moderna y, con ello, por una creciente toma de conciencia de la libertad, la autonomía y la responsabilidad del hombre. En la medida en que un ser humano es consciente de su responsabilidad personal no puede fiarse sin reservas de una determinada institución. Podrá identificarse solo parcialmente con ella y por lo demás adoptará una actitud más o menos crítica. La Iglesia comparte hoy este destino prácticamente con todas las grandes organizaciones como, por ejemplo, los partidos y los sindicatos. Este proceso no es reversible a corto plazo y no se puede detener con reglamentaciones ni con excomuniones. El problema es, por tanto, cómo puede la Iglesia

institucionalizar la «reflexión continua», que tiene una importancia vital para el hombre moderno. Esto es posible solamente en la medida en que la Iglesia satisfaga institucionalmente la necesidad del hombre moderno de encontrarse a sí mismo. La Iglesia debe crear espacios para el encuentro y el diálogo. Grupos de diálogo, foros de debate, homilías dialogadas, encuentros universitarios e iniciativas semejantes son hoy muy necesarios para las comunidades. El peligro de que las comunidades se transformen de esta manera en lugares de charlatanería, donde no se hace nada más que discutir y sobre todo a los que no se va ya para orar, tiene que ser adecuadamente considerado y contrarrestado; no obstante, el abuso no significa tampoco en este caso la prohibición del uso. La fe común y vinculante para todos puede presentarse hoy como nueva una y otra vez solo por medio del diálogo.

A este punto de vista de la historia del pensamiento y de la historia social se añade una perspectiva sociológica. Sabemos que principalmente en las comunidades paulinas había una multiplicidad de dones espirituales (o carismas) y de servicios. Pablo no conoce solo los ministerios como servicios especiales frente a los cuales habría una comunidad amorfa. Pablo conoce también la existencia de predicadores, profetas, maestros, pastores, personas que tienen el don de sanar o de ayudar y, por último, personas que han recibido el don de la glosolalia, que hoy nos resulta difícilmente comprensible (cf. Rom 12,6s; 1 Cor 12,28; Ef 4,11s). Esta enumeración no es exhaustiva. Los carismas pueden transformarse según la libertad del Espíritu y la necesidad de la situación. Pero pertenecen a la estructura esencial de una comunidad cristiana. No son simples delegaciones del carisma ministerial y no son deducibles de este último. Pablo exhorta a todos a colaborar y a escucharse mutuamente. Esto significa que la comunidad no es un sistema cerrado que pueda ser gobernado a distancia. Es más bien un sistema abierto en el que puede y debe haber múltiples responsabilidades y tareas, diferentes iniciativas e impulsos y distintas corrientes. Estos no se hacen legítimos solo cuando son reconocidos «desde arriba».

La eclesialidad no se expresa asintiendo y tragando con todo, sino en el hecho de no romper el diálogo y el contacto con otras corrientes, grupos y servicios, y mantener la disposición a dejarse cuestionar críticamente por ellos. A las opiniones de los demás, especialmente a la fe definida por el magisterio de la Iglesia, tenemos que darles cabida frente a nuestras propias convicciones y tomarlas como un reto. En la medida en que un cristiano está dispuesto a hacer esto y en la medida en que manifiesta su disponibilidad en una conducta creíble, pertenece a la comunidad, aun cuando personalmente no pueda hacer suyas todas las doctrinas de fe de la Iglesia. Estos reales o presuntos miembros marginales pueden, además, tener una función importante para la comunidad. Sus preguntas críticas pueden ayudar a la comunidad a lograr una comprensión más profunda de su fe. Tenemos todos los motivos, aun cuando resulten incómodos, para no expulsarlos ni excomulgarlos. Más bien hemos de integrarlos y sacar provecho de ellos. Todos nosotros, los cristianos individuales y la comunidad como un todo, estamos

sencillamente en camino «hacia la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios», «hacia la completa madurez cristiana y la perfección de la plenitud de Cristo» (Ef 4,13).

Tal comprensión abierta y dinámica de la comunidad eclesial y una praxis que corresponda a ella no son posibles de hoy para mañana. Es probable que tengamos que pasar por un largo periodo de transición. Huir irreflexivamente hacia delante sirve aquí tan poco como quedarnos sentados, llenos de amargura, al borde del camino. Sin embargo, si avanzamos paso a paso, sabiendo hacia dónde vamos, sin que la vanguardia pierda el contacto con la retaguardia, entonces el presente siglo podrá convertirse aún en un siglo de renovación eclesial, gracias al cual la Iglesia y sus comunidades devendrán cada vez más un signo de esperanza y de unidad para todos los seres humanos.

---

[1]. Indicaciones bibliográficas: F. X. Arnold, «Zur Theologie der Pfarrei», en *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955, 74-105; A. Exeler (ed.), *Die neue Gemeinde*, Mainz 19682; H. Fischer, N. Greinacher y F. Klostermann, *Die Gemeinde*, Mainz 1970; E. Hesse y H. Erharter, *Koinonia – Kirche der Brüderlichkeit*, Wien 1968; W. Kasper, «Kirche und Gemeinde», en *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 275-284 [trad. esp.: Fe e historia, Sígueme, Salamanca 1974]; F. Klostermann, «Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde»: *Handbuch der Pastoraltheologie* 3 (1968), 17-58; Id., *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965 [trad. esp.: *El principio comunitario en la Iglesia*, Juan Flors, Barcelona 1970]; H. Küng, Die Kirche, Freiburg i.Br. 1967, 99-108 [trad. esp.: *La Iglesia, Herder*, Barcelona 19845]; B. Neunheuser, «Gesamtkirche und Einzelkirche», en G. Baraúna (ed.), *De Ecclesia I. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i.Br. / Frankfurt a.M. 1966, 547-573; H. Rahner (ed.), *Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis*, Freiburg i.Br. 1956 [trad. esp.: *La parroquia: de la teoría a la práctica*, Dinor, San Sebastián 1961]; K. Rahner, «Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip», en *Schriften zur Theologie* 2 (1955), 299-337 [trad. esp.: *Escritos de Teología* 2, Taurus, Madrid 1961].

CAPÍTULO 23.
Elementos para una teología de la comunidad

I. Análisis del problema

El tema «comunidad» está hoy en el centro del debate y de la renovación pastoral posconciliar. Durante mucho tiempo, el término «comunidad» ha sido expresión de una comprensión de la Iglesia típicamente protestante. Parecía que el concepto jurídico de parroquia correspondía mejor a la doctrina católica de la Iglesia. Fue necesario esperar al movimiento de renovación pastoral, litúrgico y bíblico de las décadas de 1920 y 1930 para que se descubriera de nuevo la realidad teológica de la parroquia como autopresentación y autorrealización de la Iglesia. Se habló del principio parroquial, de la parroquia como terreno y contexto de toda la vida cristiana y de toda la actividad pastoral[1]. Sin embargo, el eje en torno al cual gira el debate actual no es tanto la parroquia como la comunidad[2]. A diferencia de lo que sucede en la parroquia, en la comunidad no aparece en primer plano el aspecto institucional de la Iglesia, sino su vertiente carismática, llena de vitalidad, y el hecho de congregarse. A diferencia de la parroquia, con su territorio circunscrito, se buscan comunidades estructuradas sobre la base de personas y funciones, en las que cada cristiano pueda sentirse en casa en medio de una sociedad que deviene cada vez más anónima. Así las cosas, se debate sobre –y se experimentan– nuevos y múltiples modelos de comunidad que se alejan del modelo de la parroquia tradicional, considerado rígido y mortecino.

Es inevitable que la controversia sobre estos problemas se convierta precisamente en una «torre de Babel» y en fuente de múltiples malentendidos. La primera tarea teológica debe ser, por tanto, la de esclarecer en lo posible la problemática. La claridad de los conceptos, como expuso repetidamente A. Hufnagel –a quien está dedicado este capítulo como muestra de estima y gratitud–, es el primer paso para la solución del problema. En el presente apartado nos limitamos a los aspectos de teología sistemática de la cuestión que nos ocupa.

Cuando se trata de la problemática de la comunidad, se afrontan tres ámbitos diferentes de problemas.

El *primer grupo de problemas* está caracterizado por el tema «Iglesia universal e Iglesia local». Como es sabido, el término *Ekklēsía* significa en el Nuevo Testamento tanto la Iglesia universal como la Iglesia local; la Iglesia local es la representación y realización concreta de la Iglesia en su conjunto, pero no lo es en cuanto Iglesia local o particular aislada, sino únicamente en la *koinōnía* vivida con todas las demás Iglesias locales[3]. Por eso, la unidad de toda la Iglesia fue entendida en el primer milenio como

unidad en la *communio*. En el segundo milenio, a partir de la reforma gregoriana en el siglo XI, este modelo fue abandonado progresivamente y sustituido por una idea centralista de unidad, según la cual las Iglesias locales eran concebidas más o menos como distritos administrativos y filiales de la *Ecclesia Romana*. Como fruto de la oposición, en sí justificada, contra la autonomía de las Iglesias germánicas se creó un «sistema de Iglesias dependientes de Roma». En la valoración de este desarrollo no se puede pasar por alto que se realizó bajo el lema de la libertas *ecclesiae*; recordemos que el motivo de la libertad y de la independencia de la Iglesia con respecto a las pretensiones de soberanía absoluta de los Estados seculares tuvo, en los siglos XVIII y XIX, un papel decisivo en la declaración del dogma del primado universal del papa, que representa el coronamiento y el compendio del desarrollo global del segundo milenio[4]. Hoy, en cambio, el criterio de la libertad desempeña de nuevo un papel en la dirección opuesta, o sea, cuando se trata de la insistencia en –y la afirmación de– un legítimo pluralismo de las Iglesias locales dentro de la Iglesia una. Se ha constatado que una Iglesia universal sin Iglesias locales vitales y relativamente independientes es como un gran tejado bajo el cual no se encuentra nada. El concilio Vaticano II dio los primeros pasos hacia una nueva valoración de la Iglesia local y abrió con ello un nuevo camino para la historia de la Iglesia en el tercer milenio, en el que se trata de establecer una nueva determinación de la relación entre Iglesia local e Iglesia universal o, por decirlo así, de lograr una síntesis de las experiencias de los milenios primero y segundo.

Ciertamente, al hablar de Iglesia local, el concilio se refiere siempre a la Iglesia diocesana. Solo ella tiene a disposición, a través del ministerio del obispo, todos los medios necesarios para una existencia relativamente autónoma y autárquica. Únicamente ella puede, por tanto, ser designada como «Iglesia in situ» y como «Iglesia particular» (cf. LG 26) en el sentido propio de estos términos. La teología del ministerio presbiteral y, correspondientemente, de la parroquia es tratada con demasiada brevedad por los textos conciliares, pero ha sido abordada en el debate posconciliar. La cuestión es si y en qué medida las afirmaciones neotestamentarias, patrísticas y conciliares sobre la Iglesia local pueden ser aplicadas a la comunidad local. La Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* hace algunas alusiones a este respecto en el número 28 (cf. SC 42). En él, la comunidad local (*communitas/congregatio localis* y, por tanto, no *ecclesia localis* o *ecclesia particularis,* como se dice en los demás casos) es definida como realización de la Iglesia y, más aún, sencillamente como Iglesia de Dios, pero añadiendo al mismo tiempo que el sacerdote que guía a la comunidad local hace presente en cierto modo al obispo. Se tiene la impresión de que la representación de la Iglesia universal en la comunidad local es posible solo por medio de la representación de la Iglesia local comprendida en el sentido de la Iglesia diocesana. Es indudable que se trata de una expresión muy torpe; no obstante, en esta torpeza no es sino una manifestación más del problema aún no resuelto por completo de la determinación de la relación entre ministerio episcopal y ministerio presbiteral. Con todo, hay algo que parece obvio: una comunidad «existe» únicamente en la *koinōnía* con otras comunidades y en la medida en que se inserta en su diócesis. La comunidad está en comunión con la Iglesia solo a través de la

comunión con el obispo. A una teología de la comunidad le corresponde, por tanto, tratar también el problema de la estructura episcopal de la Iglesia.

El *segundo grupo de problemas* está caracterizado por la temática «Iglesia de masas» (Volkskirche) e «Iglesia comunitaria» (*Gemeindekirche*), si bien en vez de «Iglesia comunitaria» se habla con frecuencia también de «Iglesia de adhesión voluntaria» (*Freiwilligkeitskirche*)[5]. El problema señalado con estos términos no resulta tanto del desarrollo inmanente a la historia de la Iglesia como de la evolución de la situación social. Con «Iglesia de masas» se entiende habitualmente el hecho de que los miembros de la Iglesia pertenecen a la vez a un pueblo o, respectivamente, a una determinada sociedad y cultura. La Iglesia de masas es, por tanto, una Iglesia hereditaria: cuenta más el hecho de nacer en su seno que la decisión personal de pertenecer a ella. El sistema de la Iglesia de masas surgió sobre la base de situaciones históricas muy precisas y conocidas –con una expresión breve– como «giro constantiniano». La síntesis realizada entonces entre *Ekklēsía* e *imperium*, antigüedad y cristianismo, Iglesia y cultura, trono y altar (como se ha dicho solo mucho más tarde), fue siempre ciertamente una relación tensa. Basta con pensar solo en los enfrentamientos medievales entre el papa y el emperador, detrás de los cuales había diferentes concepciones del «reino». Esta síntesis llevaba en sí, desde el principio, el germen de la disolución. La secularización moderna es, en cierto sentido, *también* una consecuencia lejana en el tiempo de la idea de la *libertas ecclesiae*, que se afirmó en el siglo XI. Desde entonces se trata de considerar el mundo con criterios seculares y la Iglesia con criterios eclesiales. Sobre este trasfondo surge la doctrina luterana de los dos reinos y el movimiento de las Iglesias libres dentro del protestantismo, el cual ejerció un influjo duradero sobre la teología de la Ilustración y sobre la teología liberal. Se llegó así a comprender la Iglesia como comunidad, es decir, como libre agrupación de los cristianos individuales[6].

La idea de una «Iglesia de adhesión voluntaria» o, respectivamente, de una «Iglesia comunitaria», que surge, por decirlo así, «desde abajo», gana hoy, en un momento en que nos encontramos manifiestamente al final de la era constantiniana, cada vez más terreno también dentro de la Iglesia católica. Se trata de una nueva determinación de la relación entre Iglesia y sociedad, en una época de la historia de la Iglesia que no tiene ya su centro en Occidente. A esto se añade que la sociedad moderna se ha vuelto más móvil. El ámbito de la vida privada, el ámbito de la profesión y el trabajo y el ámbito del tiempo libre se separan más y más. La organización territorial de la Iglesia en parroquias claramente delimitadas –que corresponde al sistema de la Iglesia de masas–, en la que todo católico que vive en una determinada zona pertenece «automáticamente» a su parroquia, no responde ya plenamente, según la opinión de muchos sociólogos de la pastoral, a esta situación. Las comunidades personales de adhesión voluntaria tratan, por tanto, no de sustituir el principio territorial sino de completarlo. En este proceso se suele recordar que en el Nuevo Testamento el término *Ekklēsía* significa también a menudo comunidad doméstica y puede indicar igualmente el hecho de congregarse.

Este segundo grupo de problemas es tan difícil de resolver por completo como el primero. Aun cuando pueda haber consenso en el hecho de que la era constantiniana se encamina hoy hacia su fin, la cuestión que se plantea es si la alternativa a la Iglesia de masas puede ser sencillamente la «Iglesia comunitaria» entendida como «Iglesia de adhesión voluntaria». El liberalismo y el individualismo que están en el trasfondo de esta concepción han de ser considerados más como un producto tardío del desarrollo europeo y occidental que como un nuevo inicio con posibilidades de futuro. La separación, con frecuencia en forma de armisticio, que suele derivar de ello entre el ámbito secular y el espiritual no tiene futuro, como ha mostrado con razón la teología política. De alguna manera, la Iglesia, como pueblo de Dios, es comparable en muchos sentidos con la realidad política de un pueblo. Sin embargo, un pueblo no surge por la voluntad de los individuos de asociarse, sino por la compartición de realidades dadas de antemano: un origen, una lengua, una historia, un destino y una cultura comunes. Las personas no deciden el pueblo al que pertenecen, sino que nacen en él. De manera análoga, también la Iglesia es una realidad que precede a la decisión de creer del individuo. La Iglesia no surge de la agrupación de los creyentes individuales, sino de la fundación de Dios en Jesucristo. Es una fundación, una institución, que no nace «desde abajo», sino «desde arriba». Es, por decirlo así, el espacio que es dado de antemano a los fieles individuales, en el que entran con la fe y al que se incorporan mediante el bautismo[7].

No obstante, el pueblo de Dios neotestamentario se distingue muy claramente del pueblo de Dios de la antigua alianza por el hecho de que a este se pertenece por razones genealógicas. A diferencia del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, el pueblo de Dios neotestamentario no se identifica exactamente con un pueblo determinado ni con una cultura determinada, sino que es más bien la Iglesia formada por judíos y paganos, el pueblo de Dios disperso entre los pueblos, la Iglesia de la diáspora, una tercera estirpe, como decían los padres de la Iglesia. A la Iglesia se pertenece en virtud de la promesa recibida en la fe y sellada con el bautismo. Por eso, la Iglesia es siempre al mismo tiempo una institución ya dada de antemano y un libre resurgimiento carismático. Es una institución de la libertad. Esto vale aún más para la comunidad: esta no es dada de antemano en la misma medida que la Iglesia; a diferencia de la Iglesia, las comunidades pueden surgir de nuevo y volver a extinguirse; la comunidad puede, por ejemplo, cambiar de domicilio. Uno no se incorpora a la comunidad de la misma manera que a la Iglesia. El componente de la libertad es, por tanto, mayor en la comunidad que en la Iglesia. Por consiguiente, una cuestión fundamental para la forma futura de la Iglesia, que vive en una época posoccidental y posconstantiniana, es cómo puede plasmar estos puntos de vista teológicos en su derecho concreto y en su constitución y cómo puede llevarlos a la práctica.

El *tercer grupo de problemas* está caracterizado por el concepto de la «comunidad de base» (*Basisgemeinde*) o, respectivamente, del «grupo de base» (*Basisgruppe*). Este concepto no surge tanto del trasfondo de la historia de la Iglesia o de la historia universal como de la historia moderna del espíritu y de las ideologías. Como es sabido, se trata de

un concepto fundamental del pensamiento marxista. Uno de los fenómenos más interesantes de la situación eclesial actual consiste en que este concepto ha conseguido ocupar –en poco tiempo y con toda naturalidad, más aún, con una inocuidad sin par– un puesto destacado en el debate intraeclesial[8]. Es evidente que entre las personas que lo usan son muy pocas las que tienen conciencia de sus implicaciones y las que lo entienden en un sentido totalmente legítimo. Pero el uso de estos términos sin una reflexión previa puede convertirse fácilmente en la puerta de entrada para mensajes seductores de carácter ideológico. En efecto, «la base» en sentido marxista no es solo la subestructura indispensable de la experiencia y la realidad de la vida, sin la cual la superestructura teológica o jerárquica se derrumbaría. La base la forman más bien los oprimidos por el *establishment* dominante; la base se comprende, por tanto, como base revolucionaria para una nueva sociedad o, respectivamente, para una nueva Iglesia del futuro. El concepto de comunidad de base va unido al fenómeno de la protesta, de la contestación y de la provocación, pues a través de estas se quiere crear una nueva comunidad, libre de las relaciones de poder y fraterna, que se comprenda a la vez como comunidad política y que se constituya en vanguardia de los diferentes movimientos de liberación en el mundo.

También el debate sobre este tercer grupo de problemas se encuentra en un espacio aún abierto en parte, en el que posturas justas, semi-justas y falsas se sobreponen de diferentes maneras. Con ello iniciamos la reflexión sobre lo que es justo. Justo es ciertamente que la Iglesia, su teología y su jerarquía no quieren convertirse en ideología y, con ello, en superestructura, no quieren perder el contacto con la «base», es decir, con las experiencias concretas in situ y con los problemas concretos de las personas y de las comunidades. La conciencia de fe de los creyentes es un *locus theologicus* importante[9]; el elemento carismático es un elemento estructural de la Iglesia, al igual que el jerárquico. Por consiguiente, están justificadas tanto la protesta contra una teología puramente deductiva «desde arriba» como la protesta contra una jerarquía que gobierna impartiendo órdenes solo «desde arriba». Que ambas cosas hayan existido, o que al menos existan todavía hoy, en estado puro es otra cuestión. En cualquier caso, con el concepto de «base» se remite, de modo plenamente legítimo y en la mayor parte de los casos poco reflexionado, al vínculo entre fe y experiencia, entre teoría y praxis. Comunidades vivas, que configuren su vida en la responsabilidad de cada uno de sus miembros y de todos ellos, constituyen una meta importante de la renovación pastoral.

Este intento deviene problemático cuando se sirve de modelos de pensamiento y de acción que anulan el fundamento de las legítimas demandas antes mencionadas. Esto sucede cuando en el uso de los conceptos de «base» y de «praxis» no se ve ya que la Iglesia y las comunidades del futuro no se fundan sobre lo que nosotros creemos que debemos hacer, sino sobre la fe en aquello que, sin mérito nuestro y sin nuestra colaboración, Dios ha hecho en Jesucristo. Iglesia y comunidades del futuro no son, por tanto, producibles, planificables u organizables de modo revolucionario, evolucionista o conservador. Ellas deben crecer por medio de la renovación de la fe. Del indicativo de lo que Dios ha hecho se sigue ciertamente, según la Escritura, también el imperativo de lo

que nosotros debemos hacer en la fe y a partir de la fe. De la respuesta de la fe se sigue la responsabilidad de los creyentes para con los demás. El Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento no actúa al margen de la historia humana, sino que es el Dios de la historia. Aun cuando por ello se deba rechazar también la concepción de una comunidad política, hay que decir, no obstante, que no puede existir nunca una comunidad apolítica, es decir, una comunidad que se retira para desempeñar las funciones que parecen puramente religiosas del anuncio y de la administración de los sacramentos. La verdadera dificultad de la Iglesia actual consiste en que está desgarrada entre una apertura que en sí carece de sustancia y se diluye en un humanismo general y una resolución rígida e inflexible en la fe que sigue su propia dinámica al margen de los problemas de los hombres actuales y sin comunicación con ellos y que, en definitiva, impulsa a la Iglesia hacia el peligro de convertirse en una secta.

En el debate sobre el concepto de comunidad se solapan y se entrelazan, por tanto, los motivos, las aspiraciones, los puntos de vista, las intenciones y las finalidades más dispares. El viejo arte escolástico de la distinción, del *sic et non*, del *pro et contra*, se hace necesario, por tanto, para realizar el discernimiento espiritual cristiano. Este debe capacitarnos para presentar a continuación, en el segundo apartado de este capítulo, más constructivo, las estructuras esenciales de una comunidad.

II. Síntesis teológica

Una teología completa de la comunidad presupondría en principio una eclesiología completa, porque si la comunidad es la visibilización, la representación y la realización de la Iglesia en un lugar, entonces de ella vale todo lo que se puede y se debe decir de la Iglesia. Todas las imágenes que se usan habitualmente para la definición esencial de la Iglesia (pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, esposa de Cristo, edificio del Espíritu Santo, etc.) valen asimismo para la comunidad; también las propiedades de la Iglesia (unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad) son dones y tareas para una comunidad. Aquí no es posible hablar detalladamente de todo ello. Abordaremos, por tanto, solo aquellos elementos de la Iglesia que son, en sentido estricto, elementos estructurales. A continuación presentamos brevemente cuatro de ellos.

1. La comunidad como realidad pública y política

La palabra griega *Ekklēsía*, utilizada a menudo como traducción del concepto veterotestamentario *qahal YHWH* (asamblea del pueblo de Dios), procede, como es sabido, del ámbito de la política y del derecho público. En la antigüedad no es utilizada nunca para designar asociaciones, agrupaciones, clubes, conventículos o congregaciones cultuales de derecho privado. La *Ekklēsía* y, por tanto, la comunidad, no pertenece al ámbito del derecho de reunión, sino al del derecho público; es una realidad política en el sentido más amplio del término, o sea, análogamente al pueblo, es una realidad que

precede a la decisión del individuo y no surge por la libre agrupación de los individuos que la forman. Ella tiene, por consiguiente, una misión y una responsabilidad públicas. Lo que se deduce, ya desde el punto de vista puramente formal, del concepto de *Ekklēsía* se puede completar en la perspectiva del contenido teológico afirmando que la Iglesia, en mayor medida que el pueblo de Dios veterotestamentario, sirve a la reunión escatológica de los pueblos, al *šalom* escatológico universal de Dios[10], a la liberación, a la pacificación y a la consumación de la creación. En su cuerpo crucificado, Cristo estableció la paz entre judíos y paganos: derribó el muro de división, la enemistad y el desgarramiento originarios (cf. Ef 2,14) que separan a la humanidad y la reconcilió. Como cuerpo de Cristo, la Iglesia tiene la misión de hacer universalmente eficaz esta reconciliación. El cuerpo de Cristo es, por tanto, según las cartas deuteropaulinas, totalmente distinto de una realidad puramente mística: a través de él, la realidad de Dios debe ser anunciada a los «poderes y potencias» cósmicos hasta llenarlo todo[11].

Para poder cumplir esta misión universal y política –en el sentido más amplio del término–, una comunidad tiene que representar en su ámbito propio una zona de humanidad, fraternidad, altruismo y participación. Debe ser una comunidad formada por personas de todos los niveles sociales, edades y profesiones y, eventualmente, de diferentes razas, pueblos y culturas. Solo puede serlo si en ella se da una unidad en la pluralidad y si no se adhiere a un único partido. Una cierta neutralidad política no significa, por consiguiente, una actitud apolítica, sino una tarea altamente política, que sirve a la unidad y a la reconciliación de la humanidad. Una comunidad no puede nunca, por tanto, en el cumplimiento de su misión representar, bajo visos religiosos, los intereses de un determinado pueblo, de una determinada clase o de un determinado estrato social. La teología del «Suelo y raza» (*Blut und Boden*) de los «cristianos alemanes» (*Deutsche Christen*) en los comienzos del Tercer Reich debería servir de advertencia suficiente para todos los intentos más recientes de vincular a la Iglesia y sus comunidades con la parcialidad y la línea de partido de una ideología de clase. En la medida en que una comunidad está ahí para todos y abierta a todos, su credibilidad aumenta tanto más cuanto más defiende los derechos elementales del ser humano. Por supuesto, si guardara silencio en este punto, traicionaría su propia misión.

Como ulterior consecuencia de esta responsabilidad pública de la comunidad se deduce que esta, como la Iglesia, no está ahí, en último término, por amor a sí misma, sino por amor a su misión y a su servicio. No se puede quedar «mirándose el ombligo», sino que debe salir continuamente hacia el mundo, ser una comunidad abierta. La comunidad no es un grupo de aspirantes privilegiados a la salvación, sino una comunión de personas llamadas a la solidaridad y la representación universales. El trabajo de la comunidad no aspira, por consiguiente, en definitiva a reclutar partidarios, sino a trabajar por la paz, la libertad y la justicia de Dios.

2. La comunidad como realidad sacramental

La diferencia entre el pueblo de una *pólis* antigua, que se reúne en la *Ekklēsía* para debatir cuestiones políticas y tomar decisiones, y el pueblo de Dios veterotestamentario y neotestamentario consiste en el hecho de que este no se reúne para debatir sobre las decisiones que se han de tomar y sobre lo que se ha de hacer, sino para escuchar lo que Dios ha decidido y ha hecho[12]. La comunidad cristiana se reúne para escuchar la palabra de Dios y para celebrar sus acciones salvíficas. Por eso, el anuncio de la palabra y la celebración de los sacramentos son las formas en que se realiza la comunidad cristiana. La comunidad como cuerpo de Cristo se hace por medio del único bautismo (cf. 1 Cor 12,13) y de la común participación en el único cuerpo eucarístico de Cristo (cf. 1 Cor 10,16s)[13]. Por consiguiente, reunión hacia dentro y misión hacia fuera están indisolublemente unidas. Solo donde se mantiene esta tensión entre la reunión y la misión hay una comunidad viva en el sentido del Nuevo Testamento. Aun con toda la apertura hacia el exterior, la comunidad debe ser unívocamente comunidad de Jesucristo. Solo así puede albergar la esperanza de ejercer una nueva fuerza de atracción sobre personas despiertas y en búsqueda, que están cansadas del pluralismo y del relativismo imperantes, en los que «todo vale» y, con ello, nada vale.

Anuncio y celebración sacramental son, por tanto, los elementos que forman verdaderamente la estructura de una comunidad y el *Sitz im Leben* [lugar vital] del derecho eclesiástico[14]. En efecto, el anuncio requiere las formas jurídicas de la *missio* (cf. Rom 10,15) y la receptio; en cambio, los sacramentos constituyen la pertenencia fundamental a la comunidad y, con ello, los derechos de pertenencia (bautismo y confirmación), regulan la exclusión y la readmisión en la plena comunión eclesial (penitencia, con los procedimientos de la *excommunicatio y la reconciliatio*) o bien fundamentan los diferentes estados en la Iglesia, a los que corresponden determinadas funciones (matrimonio y *ordo*). Por último, todo ello está ordenado a la eucaristía como centro y cima de la vida de una comunidad, de modo que todo el derecho en la Iglesia podría ser definido como regulación del acceso a la eucaristía o, respectivamente, como organización de la mesa eucarística. Aquí solo podemos aludir brevemente a todos estos datos, pero estas alusiones son importantes porque en la mayor parte de los debates de los últimos años sobre la estructura eclesial se emplea a menudo sin el menor reparo, de manera acrítica e incluso apriorística, un concepto de estructura y de formas estructurales tomado de una determinada corriente de la sociología y la politología, en vez de deducir las estructuras de una comunidad a posteriori y empíricamente de la vida comunitaria concreta, y solo después, en un segundo paso y con la ayuda de modelos sociológicos análogos, encontrar la fórmula correcta.

3. La comunidad como realidad carismática

La escucha común y la celebración común de los sacramentos crean la comunión entre quienes escuchan y quienes celebran. La *communio sanctorum*, en el sentido neutro y objetivo de la *communio* en los *sancta* (sacramenta), establece la *communio sanctorum* en el sentido personal de la *communio* de los *sancti* y de los *sanctificati*, es decir, de los

santificados por medio del único Espíritu de Cristo[15]. Dado que todos participan en el único Espíritu de Cristo, todos forman el sacerdocio común (cf. 1 P 2,9; Ap 1,6; 5,10; 20,6) y todos comparten una responsabilidad común para la comunidad y para la Iglesia y su misión salvífica. De esta estructura de comunión se sigue que las comunidades tienen que dejar de ser puro objeto de atención pastoral para convertirse en sujeto común de responsabilidad salvífica; tienen que dejar de ser comunidades que solo necesitan ser atendidas pastoralmente para convertirse en comunidades que tienen cada vez más capacidad de configurar su vida en la responsabilidad y en el servicio comunes para todos.

La esencia de una comunidad como comunión en el único Espíritu no es concebible nunca, por tanto, como fundación e institución solo en sentido cristológico, sino que debe ser comprendida también en sentido pneumatológico. La Iglesia es fundada por la obra de Cristo de una vez por todas; ella está vinculada al *depositum fidei* transmitido de una vez para siempre (cf. Jds 3); pero la Iglesia es llamada a la vida primeramente con la efusión del Espíritu[16]. La obra prepascual de Jesús fue retomada y realizada de un modo nuevo y creador por medio del Espíritu y en el Espíritu. La actualización, la presencialización y la recepción de la obra salvífica de Cristo en la fe y en la vida de una comunidad es, por tanto, un acontecimiento relativamente autónomo, que no puede ser deducido de modo abstracto ni derivado en sentido positivista-tradicionalista. La actualización de la obra de Cristo en el Espíritu Santo tuvo lugar, pues, desde el principio de maneras muy diversas. La unidad de la Iglesia era y es siempre la unidad de diferentes Iglesias locales y comunidades, y de diferentes grupos dentro de la comunidad.

En síntesis se podría decir: una comunidad es un sistema abierto[17], que no puede ser controlado desde un solo punto ni reducido a una fórmula. Por el mismo motivo, tampoco se puede tratar de construir un principio comunitario que sea de algún modo totalitario. En la Iglesia no debe haber espacio únicamente para diferentes tipos de comunidades, que desde el punto de vista tanto del territorio como de las personas puedan en el futuro tener intercambios mutuos y complementarse recíprocamente, como ya sucede hoy en parte con las comunidades estudiantiles o castrenses. En efecto, las diferentes comunidades pueden asimismo, según su situación, expresar los diversos rasgos de la esencia única de la Iglesia. Pero también dentro de las comunidades tiene que haber espacio para la pluralidad de los servicios y los dones espirituales, para diferentes grupos, círculos, comunidades domésticas, actividades. No se puede convertir la comunidad en un principio que no deja ya ningún espacio al individuo y a su vocación y misión personal, a su oración personal. Por último, una comunidad tiene que estar abierta también a quienes no pueden identificarse, de manera más o menos completa, con su fe, sus exigencias éticas y su forma institucional. Ser cristiano es un itinerario y la comunidad no es solo una institución, sino un proceso en el que puede haber no solamente varias fases, sino también retrasos en las fases. La exigencia de una comunidad «abierta» debe hacer que adoptemos, al mismo tiempo, una actitud prudente frente al tema del «pequeño rebaño». Tal vez las comunidades del futuro sean de hecho

un pequeño rebaño, pero no pueden aspirar a serlo programáticamente. Deben existir para todos y no pueden convertirse de modo «conservador» en comunidades de puros que delimitan rigurosamente su espacio ni pueden separarse de modo «progresista» de los «veterocatólicos», considerándose más o menos como una elite de vanguardistas real o presuntamente capaces de influir en el futuro[18].

Este es también el lugar donde se puede hablar del valor teológico de los grupos y las asociaciones dentro de la comunidad. Ellos son absolutamente necesarios para la revitalización de una comunidad y para la realización de su misión. Con ellos puede la comunidad hacerse concreta. En ellos y a través de ellos, una comunidad o sus miembros pueden tomar posición frente a cuestiones de política cotidiana. Pero estos grupos no pueden hablar en nombre de la comunidad; hablan por su cuenta y riesgo y deben hacer que el valor de lo que dicen dependa de sus argumentaciones. No obstante, no deberíamos clasificarlos como comunidades o comunidades de base[19]. La pretensión del título de comunidad se reserva a quienes representan y manifiestan en un sentido completo a la Iglesia en la totalidad de sus tareas (anuncio, sacramentos, diaconía), pero no a quienes representan y encarnan solo determinados aspectos de la vida eclesial, por ejemplo, la misión social de la Iglesia.

4. La comunidad como realidad ministerial

La fundamentación teológica del significado constitutivo del ministerio para una comunidad[20] deriva de dos puntos de vista que están presentes, por ejemplo, en Ef 4,12. Por un lado, el Espíritu, que es dado a la comunidad en su conjunto y a todos sus miembros, no es nunca una mera posesión, sino siempre y de nuevo un don. Debe ser en cada ocasión dado nuevamente por Cristo y orientado siempre de nuevo a Cristo. La comunidad debe, por tanto, estar preparada en cada ocasión para este servicio, en el nombre y en la persona de Cristo. Por otro lado, los numerosos dones espirituales de la comunidad deben ser coordinados e integrados de nuevo una y otra vez. Tal integración puede tener lugar solo a partir de Cristo y con vistas a él. Por tanto, el servicio de guía propio del ministerio no es una mera función de organización, sino un servicio espiritual para el que solo el Espíritu de Cristo puede capacitar. Ambos aspectos están resumidos en 2 Cor 5,18-20, donde se expresa el hecho de que en la obra de la reconciliación se fundamenta de manera igualmente originaria el servicio de la reconciliación. Por consiguiente, palabra y obra de la reconciliación están vinculadas al servicio personal de la reconciliación; este servicio, en el que una comunidad debe invertir todas sus fuerzas, acontece en el nombre y en la persona de Cristo.

El servicio del ministerio eclesial no puede, después de todo lo dicho, ser derivado de la comunidad, del mismo modo que el servicio de los laicos no representa simplemente una emanación del servicio sacerdotal. Los dos modelos alternativos de construcción de la Iglesia, el clerical-integrista y el laicista-democrático en sentido ordinario, carecen del elemento decisivo, a saber: la libertad del Espíritu, que se expresa

en este doble carácter indeducible. Tanto una construcción unilateral de la Iglesia «desde arriba» como una construcción unilateral «desde abajo» pasan por alto que la Iglesia es un sistema abierto, que no posee su punto de unidad en sí misma, ni en el «pueblo eclesial» (*Kirchenvolk*) ni en la jerarquía, sino únicamente en Cristo y en su Espíritu. Pero esto significa también que el ministerio eclesial puede ser ejercido únicamente en la colaboración fraterna con la comunidad y que, a la inversa, la comunidad puede realizar su función únicamente en la comunión con sus presbíteros y con su obispo. El sacerdote, por tanto, no puede tener la pretensión de decidirlo y hacerlo todo él solo. Más bien debe entenderse a sí mismo como inspirador y animador de la comunidad; tiene que descubrir y despertar carismas, poner en movimiento iniciativas y alentarlas. Para ello es muy necesario un renovado estilo espiritual de dirección. Gracias a la mediación del ministerio, la comunidad entra a formar parte de la comunidad mayor de la Iglesia diocesana y de la Iglesia universal. Esta inserción no puede ser comprendida solamente como una limitación a la libre configuración de la propia vida; por el contrario, sirve a la apertura de la comunidad, la preserva del riesgo del aislamiento y la enriquece mediante el intercambio de experiencias.

¿Qué es, por tanto, una comunidad? Ella tiene muchos aspectos y puede asumir múltiples formas. No queremos ni podemos reducirla aquí tampoco a una fórmula. Pero de manera aproximativa podemos decir[21]: la comunidad es la comunión, en un determinado lugar o dentro de un determinado círculo de personas, fundada en la palabra, en el sacramento y en el servicio fraterno, y unida a través del servicio ministerial, de las personas que creen en Jesucristo y dan testimonio abiertamente de esta fe en unidad con la Iglesia universal. Mediante el único bautismo y la común participación en la mesa del Señor, la comunidad es un cuerpo en Cristo. Su misión es la de hacer visible y eficaz en el mundo el amor recibido en Cristo.

La teología católica de la comunidad no ha hecho nada más que empezar a dar los primeros pasos. La situación de nuestras comunidades es a menudo desalentadora y muy pocas veces corresponde a una alta teología de la comunidad. En esta situación tiene poco sentido poner frente a las comunidades puras utopías o contraponerles maliciosamente la realidad eclesial actual: una comunidad caracterizada por la más pura fraternidad, una comunidad libre del deseo de poder, que renuncia a todos los privilegios y existe solo para los demás, una comunidad abierta, tan abierta que se diluye hasta perder completamente su sustancia, un pequeño rebaño y una minoría cognitiva que, sin embargo, quiere ser una comunidad política, etc.

Es evidente que las utopías tienen un carácter anticipatorio y una función crítico-correctiva. Pero las utopías que ya no se pueden conciliar con la realidad concreta, más aún, las utopías que nunca pueden hacerse realidad, porque se afirma sin rodeos que en la Iglesia y en cada uno de sus miembros existe la realidad del mal y del pecado, son malas utopías; no suscitan esperanza, sino resignación y derrotismo. Así las cosas, se llega a la conclusión de que la comunidad cristiana no existe todavía, que solo se podría hablar de ella en subjuntivo y en condicional[22].

Pero ¿es verdad que nuestras comunidades son solo unidades administrativas? ¿No queda en ellas nada de amor y fidelidad, de fraternidad y altruismo, de compromiso social y de auténtica religiosidad, rectamente entendida? A veces se tiene la impresión de que nosotros esperamos hoy de la Iglesia aquello que Cristo ha rechazado frente al diablo y a los fariseos: prodigios y milagros. Bajo la perspectiva de una teología de la comunidad se puede promover una vez más una *theologia gloriae* y querer construir de nuevo «una casa que esté llena de gloria». «Tras la humillación del triunfalismo jerárquico hay un más sutil triunfalismo espiritual de la comunidad o de la ideología del grupo. Desde el principio –desde Pablo, Juan y los gnósticos– surgieron las sectas de la "Iglesia pura". Se trata de personas que, como individuos o como comunidades, se reservan para sí el atributo de la santidad eclesial. La humildad de los pequeños grupos es hoy para la Iglesia lo más necesario, pero el mayor peligro está, por una parte, en la tentación de la mundanidad y, por otra, en la tentación de la autonomía cerrada en sí misma»[23].

La verdadera Iglesia y, con ello, la verdadera comunidad es siempre también una comunidad oculta que se puede ver solo con los ojos de la fe y que se puede apreciar solo si se la ama un poco. Con la burla y el escepticismo no se ha hecho nunca la historia de manera constructiva. Solamente el amor es productivo, porque es concreto, concreto también con respecto a esta Iglesia y sus comunidades. Este amor concreto puede ser un signo que a la larga ilumina más que ciertas acciones y declaraciones espectaculares y efímeras, las cuales, no obstante, en el momento debido pueden tener un significado. De la «estanflación» actual solo podemos salir mediante una reflexión sobre lo esencial, aquello que hace que una comunidad devenga cristiana y la libera para la libertad en el servicio; y esto no es ni un principio, ni una idea, ni siquiera unas estructuras, sino un Nombre que ciertamente puede ser eficaz en la historia solo donde es testimoniado de modo vivo a través de comunidades fraternas. Construir estas comunidades es una de las tareas más importantes, tal vez la más importante, de la renovación eclesial.

---

[1]. La bibliografía menos reciente de A. Wintersig, K. Jakobs, J. Pinsk, P. Parsch, M. Schurr, C. Noppel, L. Siemer, J. Höffner, H. Roth, K. Rahner, F. X. Arnold, etc., está reunida en J. Homeyer, «Die Erneuerung des Pfarrgedankens. Eine bibliographische Übersicht», en H. Rahner (ed.), *Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis*, Freiburg i.Br. 1956, 132-141 [trad. esp.: *La parroquia: de la teoría a la práctica*, Dinor, San Sebastián 1961].

[2]. Cf. F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965 [trad. esp.: *El principio comunitario en la Iglesia*, Juan Flors, Barcelona 1970]; Id., «*Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde»: Handbuch der Pastoraltheologie* 3 (1968), 17-58; C. Williams, *Gemeinde für andere*, Stuttgart 1965; B. Neunheuser, «Gesamtkirche und Einzelkirche», en G. Baraúna (ed.), *De Ecclesia I*, Freiburg i.Br. / Frankfurt a.M. 1966, 547-573; K. Maly, *Mündige Gemeinde*, Stuttgart 1967; *Die Kirche für andere*, Genf 1967; A. M. Ritter y G. Leich, *Wer ist die Kirche?*, Göttingen 1965; T. Hermann, *Aufbruch zur brüderlichen Gemeinde*, Freiburg i.Br. 1968; *Id.*, Offene Gemeinde – geschlossene Gesellschaft, Freiburg i.Br. 1968; F. Connan y J. C. Barreau, *Die Pfarrei von morgen*, Luzern 1968 [trad. esp.: *La parroquia de mañana, Studium*, Madrid 1970]; A. Exeler (ed.), *Die neue Gemeinde*, Mainz 19682; E. Hesse y H. Erharter, *Koinonia – Kirche der Brüderlichkeit*, Wien 1968; *Die integrierte Gemeinde. Beiträge zur Reform der Kirche* – Blätter zur Unterscheidung des Christlichen (Vierteljahresschrift), hg. von der integrierten Gemeinde, München 1969ss;

Th. Maas-Ewerd, *Liturgie und Pfarrei im deutschen Sprachgebiet*, Paderborn 1969; O. Betz (ed.), *Gemeinde von morgen*, München 1969; W. Kasper, «*Kirche und Gemeinde*», en Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 275-284 [trad. esp.: *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974]; H. Fischer, N. Greinacher y F. Klostermann, *Die Gemeinde*, Mainz 1970; H. D. Bastian (ed.), *Experiment Isolotto – Dokumentation einer neuen Gemeinde*, München/Mainz 1970; O. Schreuder, E. Walter y W. Kramny, *Gemeindereform – Prozeß an der Basis*, Freiburg i.Br. 1970; F. Klostermann, «*Gemeinde im Hochschulbereich – Modell für künftige christliche Gemeinde*»: *Der Seelsorger* 1 (1970), 98-109; N. Hepp (ed.), *Neue Gemeindemodelle*, Wien 1971; K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i.Br. 1972 [trad. esp.: *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1974]; H. Schürmann, «Die Gemeinde des Neuen Bundes als Quellort des sittlichen Erkennens»: Catholica 26 (1972), 15-37; M. Enkrich y A. Exeler (eds.), *Kirche-Kader-Konsumenten. Zur Neuorientierung der Gemeinde*, Mainz 1971; N. Greinacher, «Herrschaftsfreie Gemeinde»: *Concilium* 7 (1971), 181-190 [trad. cast.: «Una comunidad libre de dominio»: *Concilium* 63 (1971), 378-395]; H. R. Schlette, «Thesen zum christlichen Gemeindeverständnis», en Begegnung. *Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs* (FS H. Fries), ed. por M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder y W. Pannenberg, Graz 1972, 361-368; W. Repges, «Das Phänomen der Basis-Gemeinden in Lateinamerika»: *Diakonia* 3 (1972), 62-64; Id., «Die Basis-Gemeinden Lateinamerikas und ihr Verhältnis zu den Pfarrgemeinden», *ibid.*, 400-403; F. Klostermann, «Das Vorsteheramt in der Gemeinde von morgen»: Theol.-prakt. *Quartalschrift* 120 (1972), 23-33; K. Lehmann, «Was ist eine christliche Gemeinde? *Theologische Grundstrukturen*»: IKaZ *communio* 2 (1972), 481-497; G. Hasenhüttl, «Kirche ohne Herrschaft»: Bibel und Kirche 28 (1973), 6-8; R. Pesch, «*Jüngerschaft und Gottesvolk. Zum Kirchenbild der synoptischen Evangelien*»: Bibel und Kirche 28 (1973), 8-11; K. H. Schelkle, «*Der Christ in der Gemeinde. Auslegung von Röm* 12»: Bibel und Kirche 28 (1973), 70-81; W. Richard y A. Schuchart, «Arbeit mit Gruppen in Gemeinden»: *Diakonia* 4 (1973), 323-328; «Das politische Engagement der christlichen Gemeinde»: *Concilium* 9 (1973), Heft 4 [trad. cast.: «*El compromiso político de la parroquia cristiana»: Concilium 84 (1973)]; P. Nordhues, «Die Gemeinde hier und jetzt»: Theol. und Glaube* 63 (1973), 361-370; F. Schlösser, «*Soziale Randgruppen und kirchliche Gemeinden»: Caritas* 74 (1973), 36-44; F. J. Steinmetz, «Gemeinden und Versammlungen. Tendenzen neuerer Gemeinschaftsbildungen in der Kirche»: *Geist und Leben* 46 (1973), 217-229; L. Roos, «Gemeinde als kirchliche Wirklichkeit»: *Lebendige Seelsorge* 24 (1973), 27-38; *Lebendige Seelsorge* 24 (1973), Heft 2; *Memorandum des Bensberger Kreises «Offene Gemeinde – Offene Kirche»; Gemeinde von heute – Gemeinde von morgen?*, Carta cuaresmal del obispo de Limburg a las comunidades de la diócesis, 1974.

[3]. Cf. K. R. Schmidt, «Ekklēsía», en ThWNT 3 (1938), 502-539; O. Linton, «Ekklesia», en RAC 4 (1959), 905-921; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 19655, 40s, 182 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981]; H. Conzelmann, Grundriß der *Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 51ss; H. Küng, Die Kirche, Freiburg i.Br. 1967, 99-108 [trad. esp.: La Iglesia, Herder, Barcelona 1984[5]]; H. Schlier, «Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Briefen», en Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg i.Br. 1964, 294-306; Id., «Ekklesiologie des Neuen Testaments», en Mysterium Salutis vol. 4/1 (1972), 153-157 [trad. esp.: «Eclesiología del Nuevo Testamento», en Mysterium Salutis, vol. IV/1, Cristiandad, Madrid 1984, 109-229].

[4]. Cf. el escrito de habilitación de H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975.

[5]. Cf. H. O. Wölber, *Religion ohne Entscheidung. Strukturen der Volkskirche, dargestellt am Beispiel der jungen Generation*, Göttingen 1959; R. Hernegger, *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen*, Nürnberg 1959; F. Fürstenberg, «Kirchenreform und Gesellschaftsstruktur», en *Religionssoziologie* (Soziologische Texte 19), Neuwied/Berlin 1964, 249-264; J. Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964; Id., *Kirche und Gesellschaft*, Reinbek 1969; P. L. Berger, «Zur Soziologie kognitiver Minderheiten»: Int. Dialog-Ztschr. 2 (1969), 127-132; K. Rahner, «Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt», en *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheorie*, Innsbruck 1959, 13-47; Id., *Strukturwandel, op. cit.; Handbuch der Pastoraltheologie* 1, 420s; 2/1, 230-233, 262s; 3, 263-268.

[6]. Cf. la definición de F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, vol. 2, Berlin 1831[2] (Berlin 1960, 215): «La Iglesia cristiana se forma mediante la reunión de los individuos que han nacido de nuevo con vistas a una acción común mutua y ordenada» [trad. esp.: *La fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 2013]. Sobre la actual

comprensión protestante de la comunidad, cf. la visión de conjunto de H. Thimme, «Gemeinde I», en EKL 1 (1956), 1470-1472; G. Gloege, «Gemeinde I», en RGG3 2 (1958), 1325-1329.

[7]. Cf. E. Schweizer, «sôma», en ThWNT 7 (1964), 1069-1072.

[8]. Al respecto, cf. J. Ratzinger, «Ökumene am Ort»: *Catholica* 27 (1973), 152-165, espec. 154-157, 163s; en un sentido positivo, por el contrario, K. Rahner habla de una «Iglesia a partir de la base» y de «comunidades de base de libre iniciativa y asociación», cf. *Strukturwandel*, op. cit., 115-126.

[9]. Cf. W. Kasper, «Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen», en F. Haarsma, W. Kasper y F. X. Kaufmann, *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen*, Freiburg i.Br. 1970, 37-96, espec. 44-53.

[10]. Cf. W. Kasper y K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970, 24-34.

[11]. Cf. E. Schweizer, «sôma», art. cit., 1072-1077; Id., «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena», en *Neotestamentica*, Zürich/Stuttgart 1963, 293-316; H. Schlier, «Die Kirche als das Geheimnis Christi. Nach dem Epheserbrief», en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. 19682, 299-307.

[12]. Cf. O. Linton, «Ekklesia», en RAC 4 (1959), 907; J. Ratzinger, «Kirche III», en LThK^2 6 (1961), 175.

[13]. Cf. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Studien zum Alten und Neuen Testament 1), München 1960, 188-219; E. Schweizer, «sôma», art. cit., 1064-1066; Id., «Die Kirche als der Leib Christi in den paulinischen Homologoumena», en *Neotestamentica, op. cit.*, 272-292; E. Käsemann, «Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi», en Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 178-210. Sobre los desarrollos posteriores, cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln 1969.

[14]. Cf. H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, vol. 1, Witten 19692.

[15]. Cf. las correspondientes investigaciones de W. Elert, J. A. Jungmann, H. de Lubac, J. R. Geiselmann, A. Piolanti, cit. en LThK2 4 (1960), 651-653; publicaciones más recientes: J. Hamer, *L'Église est une communion*, Paris 1962; H. de Lubac, «Credo... Sanctorum communionem»: IKaZ *communio* 1 (1972), 18-32.

[16]. Cf. J. Ratzinger, «Kirche III», art. cit., 177.

[17]. Cf. K. Rahner, «Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche», en *Schriften zur Theologie* 9 (1970), 415-431; H. Schürmann, «Kirche als offenes System»: IKaZ *communio* 1 (1972), 306-323 [trad. cast.: «la Iglesia como sistema abierto»: *communio* 3 (1979), 6-24].

[18]. En este sentido han sido comprendidas con frecuencia, y criticadas después, diversas afirmaciones de K. Rahner, *Strukturwandel, op. cit.*, espec. 36 y 54.

[19]. Cf., no obstante, el documento sinodal *Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum*, en Synode 1972, Heft 3, 9-12, espec. 1.1 y 4.1.

[20]. Cf. W. Kasper, «Neue Akzente im Verständnis des priesterlichen Dienstes»: *Concilium* 5 (1969), 164-170 [trad. esp.: «Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal»: *Concilium* 43 (1969), 375-389]; Id., «Die Funktion des Priesters in der Kirche»: *Geist und Leben* 42 (1969), 102-116 (reimpreso en *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 371-387 [trad. esp.: *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974]); Id., «Amt und Gemeinde», ibid., 388-414; Id., «Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes»: Theol.-prakt. Quartalschrift 122 (1974), 1-11.

[21]. La definición siguiente coincide con la del documento sinodal *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, en Synode* 1973, Heft 6.

[22]. Cf., por ejemplo, H. R. Schlette, *Thesen zum christlichen Gemeindeverständnis, op. cit.*, 363s.

[23]. H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln 1971, 104.

CAPÍTULO 24.

La relación entre Iglesia universal e Iglesia local

Controversia amistosa con la crítica del cardenal Joseph Ratzinger[1]

La relación entre Iglesia universal e Iglesia local es actualmente objeto de debate en diferentes contextos. En el libro homenaje dedicado al obispo Joseph Homeyer he manifestado, dentro del contexto más amplio de un artículo, mi opinión sobre el ministerio episcopal[2]. El cardenal Ratzinger ha criticado mis explicaciones en el marco de una significativa y muy interesante conferencia sobre la eclesiología del concilio Vaticano II[3]. La importancia de las cuestiones planteadas merece que prosigamos la reflexión.

I. Un problema pastoral urgente

Mis afirmaciones brotaban no tanto de la teología sistemática cuanto de intenciones y experiencias pastorales. En efecto, como obispo de una gran diócesis he tenido la experiencia de una separación cada vez mayor entre las normas que valen para la Iglesia universal y la praxis in situ. En algunos casos se podría hablar casi de un cisma mental y práctico. Muchos fieles y sacerdotes no pueden comprender ya algunas normas de la Iglesia universal y no las cumplen. Esto afecta tanto a cuestiones éticas como a cuestiones de praxis sacramental y ecuménica como, por ejemplo, la concesión de la comunión a los divorciados vueltos a casar o la praxis de la hospitalidad eucarística.

Un obispo no puede observar esta situación sin hacer nada, pero se encuentra en una coyuntura difícil. Como obispo tiene el ministerio de la unidad[4]. Por una parte, como miembro del episcopado es corresponsable en la Iglesia universal y está en solidaridad con el papa y con los demás obispos. Por otra, como pastor de la Iglesia local, está en solidaridad con su clero y con los problemas, las esperanzas y las necesidades de los fieles que le han sido confiados. El concilio Vaticano II obliga al obispo a escuchar a los fieles y a su clero[5].

Sin embargo, ¿cómo puede un obispo conciliar estos dos aspectos, si las posiciones están, como sucede hoy con frecuencia, tan distantes? «Intervenir» duramente, como se espera a veces de nosotros, significa en muchos casos no conseguir nada o incluso lograr lo contrario. Una solución es posible solo si el obispo tiene una libertad de movimiento responsable en la aplicación de las leyes de la Iglesia universal. Esto no tiene nada que ver con una adaptación arbitraria. Evidentemente, en las cuestiones de fe no puede haber

ninguna componenda y, por supuesto, de un obispo hemos de esperar que sea testigo de la verdad «a tiempo y a destiempo» (cf. 2 Tim 4,2). Pero junto a la inmutable doctrina de fe y costumbres hay un amplio ámbito de disciplina eclesial, que está en una relación más o menos estrecha con las verdades de fe y que, sin embargo, es fundamentalmente susceptible de cambio. En los últimos decenios, los creyentes han sido testigos de cambios que medio siglo antes casi nadie habría considerado posibles.

La tradición eclesial ha desarrollado una serie de principios y de reglas para una aplicación flexible y responsable de las normas generales a las situaciones concretas. Habla de la virtud cardinal de la prudencia, de la virtud de la epiqueya como la «justicia mayor», de la equidad canónica, de la posibilidad de la dispensa y también del derecho de reclamación de un obispo con efecto dilatorio; la tradición de la Iglesia oriental conoce el principio de la economía, es decir, de una aplicación de la ley en el caso individual que sea conforme a las circunstancias, sabia y sobre todo misericordiosa.

Desde el punto de vista eclesiológico, detrás de la validez de esos principios está la doctrina según la cual la Iglesia local no es una provincia o un departamento de la Iglesia mundial, sino que es más bien la Iglesia in situ[6]. El obispo no es un delegado del papa, sino un ministro de Jesucristo; a él le corresponde una responsabilidad propia (*potestas propria, ordinaria et immediata*) que está fundada sacramentalmente[7]. Debe tener toda la potestad necesaria para guiar a su diócesis[8]. Todo esto es clara doctrina del último concilio.

Sin embargo, después del concilio las tendencias centralistas han aumentado de nuevo. Sería injusto suponer que están motivadas solo por una voluntad de poder por parte de la Curia. Detrás de ellas está también la legítima preocupación por la situación de algunas Iglesias particulares en las que a veces se ha producido la glorificación del pluralismo y de las particularidades de las Iglesias locales, que presenta los rasgos ideológicos de un nacionalismo eclesial y donde se pasa por alto que en el Nuevo Testamento el acento está puesto en la unidad. Detrás de esta tendencia a la unificación está además el hecho de que en un mundo globalizado, que bajo ciertos aspectos se ha convertido en una «aldea global», las soluciones aisladas por parte de las Iglesias particulares resultan más difíciles. Las modernas tecnologías de la comunicación han facilitado, además, de modo esencial los contactos con el «centro». Por último, en la tendencia a la centralización se encuentra también ocasionalmente la tentación de descargar cómodamente la propia responsabilidad en «Roma», ocultándose detrás de ella.

Estos y otros desarrollos han hecho que la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular se haya desequilibrado. Esta no es solo mi experiencia, sino también la experiencia y el lamento de muchos obispos en el mundo entero[9].

Lamentablemente, el cardenal Ratzinger no ha abordado estos deseos y experiencias pastorales. Ha afrontado el problema desde el punto de vista teórico y sistemático y ha defendido una frase criticada por mí del documento de la Congregación para la Doctrina

de la Fe *Sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (1992). La frase tan criticada afirma que «en el núcleo propiamente dicho de su misterio, la Iglesia universal es una realidad que ontológica y cronológicamente precede a cualquier Iglesia particular»[10]. El cardenal Ratzinger se opone a mi manera de pensar porque ella tendría como consecuencia que solo existirían comunidades como realidades empíricas, mientras que se perdería el sentido teológico profundo de la Iglesia.

Se trata de un serio malentendido y de una caricatura de mi concepción. En el artículo criticado y en muchas publicaciones anteriores mías se puede leer lo contrario[11]. La reducción sociológica de la Iglesia a las comunidades locales es exactamente la posición contra la que yo, como obispo, he luchado durante diez años y por ello he sido objeto de duros ataques.

Desearía, por tanto, exponer una vez más, de un modo general, mi visión de las cosas. El problema es bastante importante no solo en el ámbito pastoral, sino también, como veremos, en el ámbito ecuménico.

II. Perspectivas históricas

La relación entre Iglesia universal e Iglesia local no se puede esclarecer de una manera puramente abstracta y deductiva. La Iglesia es una realidad histórica y lo que ella es se comprende a partir de su historia, en la que es guiada por el Espíritu de Dios. Así, toda respuesta a nuestra pregunta debe hacer justicia a la historia concreta de la Iglesia. Ciertamente los datos históricos son complejos. En el marco del tema que nos ocupa serán suficientes un par de indicaciones.

Si se atiende a los datos bíblicos, entonces se constata que en Pablo «la comunidad local está en el centro»[12]. En las principales cartas paulinas, *ekklēsía* significa en primer lugar la Iglesia particular o, respectivamente, la comunidad particular; por eso puede Pablo hablar de «Iglesias locales» en plural. A su juicio, en cada comunidad local está presente la Iglesia una de Dios. Así, por ejemplo, habla de la Iglesia de Dios que está en Corinto (cf. 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; cf. Rom 16,1). La Iglesia de Dios está presente, por tanto, en cada Iglesia local. En las Cartas de la cautividad, que hoy son consideradas como deuteropaulinas por la mayoría, esta importancia de la Iglesia local ha desaparecido casi por completo; la Carta a los Efesios y la Carta a los Colosenses coinciden en el hecho de que «el término "Iglesia" no se refiere a la comunidad local, sino a la universal»[13]. En Lucas, *ekklēsía* significa tanto la comunidad doméstica como la comunidad local, mientras que por lo demás se presenta en él ya una «concepción eclesiológica global»[14].

La Iglesia primitiva procede de las Iglesias locales guiadas por un obispo en las que está presente la Iglesia una de Dios[15]. Dado que en cada Iglesia está presente la única Iglesia, las Iglesias particulares están en *communio* entre sí[16]. Esta *communio* resulta

evidente porque en la ordenación de un obispo participan al menos tres obispos[17], y también por la celebración de los sínodos en los que, ya a partir del siglo III, se reúnen los obispos vecinos. En la serie de los cánones del concilio de Nicea (325), las Iglesias locales están agrupadas, con sus obispos, en las respectivas provincias y estas, a su vez, en las instituciones que más adelante se llamarán patriarcados[18]. Una imagen semejante resulta del sínodo de Sardes (hacia el año 343)[19], que ya establece un modo de proceder que respeta lo que nosotros llamaríamos hoy el principio de subsidiariedad. En la consideración de la importancia de las Iglesias locales no existe, por tanto, una autonomía de estas; más bien, cada una de ellas estaba incorporada en una red de *communio* de metrópolis, patriarcados y, en último término, en la Iglesia universal.

Dentro de esta red de *communio*, Roma reclamó muy pronto para sí una responsabilidad y autoridad sobre la Iglesia universal. Ya Ignacio de Antioquía dice de ella que está «puesta a la cabeza de la caridad»[20]. Con esto no se afirma aún un primado universal doctrinal y jurisdiccional, sino ciertamente «que la Iglesia de Roma es la autoridad normativa y que tiene la función de guía en el establecimiento de la esencia del cristianismo»[21]. La autoridad de Roma como primera entre las sedes episcopales no fue cuestionada. Esto quedó patente, por ejemplo, en el canon 3 del concilio de Constantinopla (381)[22] y en el canon 28 del concilio de Calcedonia (451)[23]. Al obispo de Roma le corresponde con ello una autoridad moral vinculante, una facultad que para las Iglesias orientales no significaba una subordinación jurisdiccional, pero que era mucho más que un simple primado honorífico. La eclesiología del primer milenio, por tanto, no es definible unilateralmente ni en el sentido de la preferencia por la Iglesia local ni en el de la preferencia por la Iglesia universal.

Estos datos históricos, esbozados aquí de manera muy sintética, poseen una importancia teológica fundamental, porque a la Iglesia del primer milenio, y a su herencia que comprende a todas las demás Iglesias, le corresponde un significado normativo. Fue Joseph Ratzinger quien expuso, en una conferencia pronunciada en Graz en 1976, la tesis según la cual «hoy no es imposible para los cristianos aquello que fue posible durante un milenio... Dicho de otro modo: Roma no debe seguir pidiendo a Oriente que acepte la doctrina del primado, a no ser en la medida en que fue formulada y vivida en el primer milenio»[24]. Esta «fórmula de Ratzinger» encontró una gran resonancia y una amplia recepción y devino fundamental para el diálogo ecuménico.

Esta fórmula es significativa porque, después de la separación de Oriente, en Occidente se formó durante el segundo milenio una concepción universalista de la Iglesia que finalmente llevó a derivar toda autoridad en la Iglesia de la autoridad del papa[25]. Aun cuando tal concepción le resultó siempre extraña a un teólogo de la talla de Tomás de Aquino[26] –contrariamente a Buenaventura[27]–, se impuso, sin embargo, en la lucha contra el conciliarismo, la Reforma, el moderno absolutismo de Estado, el galicanismo y el josefinismo. Al parecer, el concilio Vaticano I (1869-1870), con su doctrina del primado de jurisdicción del papa, y el *Codex Iuris Canonici* (CIC) de 1917 sellaron definitivamente este desarrollo.

El concilio Vaticano II trató de hacer valer nuevamente la concepción de la Iglesia antigua y de compaginarla con el Vaticano I. Esto sucedió gracias a la doctrina de la Iglesia local, de la sacramentalidad de la ordenación episcopal y de la colegialidad del episcopado. La eclesiología posconciliar de comunión trató de avanzar en la línea de las indicaciones conciliares. El sínodo extraordinario de los obispos de 1985 retomó este debate y afirmó que *communio* es la idea central y fundante del concilio Vaticano II[28]. Esta idea ha resultado ser extraordinariamente fructífera en el diálogo ecuménico posconciliar. *communio* se ha convertido en uno de los conceptos rectores para alcanzar la meta del ecumenismo[29].

El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, retoma este debate en una clave fundamentalmente positiva. Pero critica, y con razón, una eclesiología que parte unilateralmente de la Iglesia local y que lleva a comprender la Iglesia universal como el resultado final de la reunión de las Iglesias locales. Iglesia local e Iglesia universal se compenetran mutuamente. Por eso, la Congregación completa la afirmación conciliar según la cual la Iglesia universal existe «en y a partir de» las Iglesias locales con la tesis de que las Iglesias locales existen solo «en y a partir de» la Iglesia universal. Por último formula, contra quienes afirman el primado de la Iglesia local, el primado histórico y ontológico de la Iglesia universal.

Esta última tesis resulta problemática frente a los datos históricos. Manifiestamente, las críticas que ha recibido desde varios frentes han sido la causa por la que, un año después de la publicación del documento, se hizo pública una puntualización semioficial[30].

III. Fundamentos eclesiológicos comunes

Antes de pasar al análisis de las mencionadas tesis, desearía primero decir –para evitar la posibilidad de nuevos malentendidos– en qué estoy de acuerdo plenamente con el cardenal Ratzinger. La convicción común, que es vinculante para toda teología católica, se puede resumir en tres puntos.

1. Jesucristo quiso una sola Iglesia. Por eso confesamos en el Credo «*una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*». Así como confesamos nuestra fe en un solo Dios y en el único redentor Jesucristo, en el único Espíritu, en un solo bautismo, así también confesamos que la Iglesia es una. Esta unidad no es para nosotros solo una realidad futura, a la que aspiramos ecuménicamente; no existe actualmente solo en los fragmentos de las Iglesias separadas, sino que «subsiste» en la Iglesia católico-romana, es decir, está históricamente presente en ella y posee en ella su lugar concreto, a pesar de todas sus debilidades, en virtud de la fidelidad de Dios[31].

2. La Iglesia de Jesucristo, que es una, existe «en y a partir de» las Iglesias locales[32]. De hecho, la Iglesia de Jesucristo, que es una, está presente en cada Iglesia local, especialmente en cada celebración de la eucaristía. Pero dado que en toda Iglesia local está presente el único Señor Jesucristo, ninguna Iglesia local puede estar aislada, sino que solo puede existir en la comunión con todas las demás Iglesias locales. Por ello, como la Iglesia universal existe «en y a partir de» las Iglesias locales, así también cada Iglesia particular existe «en y a partir de» la Iglesia una de Jesucristo. La unidad de la Iglesia es, por tanto, una unidad en la *communio*, que excluye el egoísmo y la independencia nacional de una Iglesia particular. Iglesia local e Iglesia universal se incluyen mutuamente.

3. Así como las Iglesias locales no son secciones o provincias de la Iglesia universal, así también la Iglesia universal no es la suma o el producto de la reunión de las Iglesias locales. La Iglesia local y la Iglesia universal están una dentro de la otra, se compenetran y, por tanto, son perijoréticas. La Iglesia no es comparable a un Estado federal ni a un Estado unitario. Tiene una estructura constitucional propia, que se sustrae a cualquier consideración meramente sociológica. Su unidad es, en último término, un misterio. Está configurada según el modelo originario de la Trinidad, del único Dios en tres personas[33]. La unidad no significa, por lo tanto, uniformidad, la unidad de las Iglesias no excluye la pluralidad, sino que la incluye.

En estas tres tesis estoy sustancialmente de acuerdo con la carta *communionis notio*. Henri de Lubac expresó lo esencial con una fórmula concisa: «Donde domina la inhabitación e inclusión mutua, hay también perfecta correlación»[34]. El documento de la Congregación va ciertamente más allá de la tesis de una inhabitación y correlación mutua cuando habla de un primado de la Iglesia universal. Que este sea posible depende de la argumentación que se emplee para mantener tal tesis. Esta tiene valor en la medida en que haya argumentos para sostenerla.

IV. Controversia sobre una disputa académica

En su réplica ilustra y defiende el cardenal Ratzinger la tesis de un primado histórico y ontológico de la Iglesia universal con respecto a la Iglesia local tanto con un argumento histórico como con un argumento sistemático.

La afirmación del primado histórico de la Iglesia universal se funda, según él, en la narración del acontecimiento de Pentecostés en el libro de los Hechos de los Apóstoles: «Es evidente que la Iglesia apareció en el tiempo con Pentecostés, en la comunidad de las ciento veinte personas que se reunieron en tono a María y a los doce apóstoles. Los apóstoles eran los representantes de la única Iglesia y los futuros fundadores de las

Iglesias locales, portadores de una misión dirigida al mundo. Ya entonces la Iglesia habla todas las lenguas»[35].

Esta argumentación suscita problemas. Según la convicción de muchos exégetas, el relato de los Hechos presenta una construcción lucana. Es probable que desde el principio existieran comunidades también en Galilea. Por lo demás, Michael Theobald ha sostenido que en Pentecostés la vista no está puesta en la Iglesia universal, sino en la diáspora judía que se reúne y que –esto es lo que Lucas quiere mostrar– bajo la guía del Espíritu Santo deviene con el tiempo Iglesia de todos los pueblos. Según M. Theobald, lo que debe ser considerado normativo es todo el proceso y no solo el relato lucano inicial del primer Pentecostés[36].

Resulta manifiesto que el cardenal Ratzinger es consciente de la debilidad del argumento histórico porque él mismo afirma que la prueba histórica es difícil y que, en último término, el peso de la argumentación no está en esa prueba sino en la relación interna entre Iglesia universal e Iglesia local. Por lo tanto, la cuestión del primado ontológico es más importante.

¿Qué quiere decir esto? Resulta sorprendente que el cardenal Ratzinger fundamente el primado ontológico con la tesis de la preexistencia de la Iglesia. Esta tesis se apoya en las palabras del apóstol Pablo sobre la Jerusalén celestial, de arriba, como madre nuestra (cf. Gál 4,26), y sobre la Jerusalén celestial, la ciudad del Dios vivo, la comunidad (*ekklēsía*) de los primogénitos inscritos en el cielo (cf. Heb 12,22s). Los padres de la Iglesia desarrollaron ampliamente esta tesis[37] que remite a concepciones difundidas en el antiguo judaísmo, según las cuales la Torá existe en la realidad celestial ya antes de la creación. Hay paralelos igualmente en otras religiones, así como también en el platonismo[38].

Si se libera la tesis de la preexistencia de su forma expresiva, que está temporalmente condicionada, entonces significa: la Iglesia no es el resultado de coyunturas, evoluciones y decisiones intrahistóricas casuales, sino que se funda en la eterna voluntad salvífica de Dios y en su eterno misterio salvífico. Justamente esto es lo que expresan las cartas paulinas cuando hablan de un misterio eterno de salvación de Dios, que estaba oculto en los tiempos anteriores, pero que ahora se ha revelado en la Iglesia y por medio de la Iglesia (cf. Ef 1,3-14; 3,3-12; Col 1,26s).

Una preexistencia de la Iglesia, comprendida en este sentido, no es discutible; resulta imprescindible para la comprensión teológica de la Iglesia. Con todo, la cuestión se refiere a su alcance concreto para el primado ontológico de la Iglesia universal. En efecto, ¿quién dice que la preexistencia se puede entender aplicándola solo a la Iglesia universal y no también a la Iglesia concreta «en y a partir de» las Iglesias locales? ¿Por qué la Iglesia una no debe preexistir como Iglesia «en y a partir de» las Iglesias locales? Así pues, la tesis de la preexistencia de la Iglesia no demuestra nada a favor de la tesis del primado de la Iglesia universal. La preexistencia de la Iglesia puede fundar con la misma plausibilidad

la tesis, sostenida por otros y por mí, de la simultaneidad de la Iglesia universal y las Iglesias particulares.

Que la preexistencia de la Iglesia deba ser entendida en el sentido de la Iglesia concreta que existe «en y a partir de las Iglesias locales» no lo sugieren solamente argumentos históricos, sino también argumentos objetivos. Nada menos que H. de Lubac ha llegado a constatar que «una Iglesia universal que preexistiera o que fuera comprendida como existente en sí, fuera de todas las Iglesias particulares, sería una abstracción»[39]. Porque –así piensa H. de Lubac– Dios no ama abstracciones vacías, sino a seres humanos concretos, de carne y hueso. La eterna voluntad salvífica de Dios está orientada a la encarnación del *Lógos* y se dirige expresamente a la Iglesia concreta que se encarna en el mundo.

Considerada cabalmente, la controversia sobre la cuestión del primado de la Iglesia universal se revela no como un problema de doctrina eclesial, sino de opiniones teológicas y de las diferentes filosofías asociadas a ellas: las filosofías parten, desde una perspectiva más platónica, del primado de la idea y del universal, o, desde una perspectiva más aristotélica, ven la realización del universal en lo concreto[40]. Ciertamente, esta última orientación no tiene nada que ver con la reducción al dato empírico. La disputa medieval entre teólogos más orientados en sentido platónico y teólogos más orientados en sentido aristotélico-tomista es una controversia de escuela dentro de la fe común de la Iglesia. Buenaventura y Tomás de Aquino, que tanto en esta cuestión como en el problema de la autoridad universal del papa recorrieron caminos diferentes, son dos doctores de la Iglesia renombrados y ambos son venerados como santos. ¿Por qué no debería ser posible ya hoy la pluralidad que fue posible en la Edad Media?

V. Perspectiva ecuménica

Las consideraciones sobre la relación entre Iglesia universal e Iglesia local tienen consecuencias relevantes para los problemas pastorales mencionados al comienzo de este capítulo. Con todo, lo que para mí era originariamente un problema pastoral dentro de la Iglesia católica se ha convertido entretanto en una demanda ecuménica acuciante. La meta del ecumenismo no es, en efecto, la unidad de una Iglesia uniformadora, sino una Iglesia en la que la diversidad se ha reconciliado. Según la formulación de J. Ratzinger, se trata de que las Iglesias sigan siendo Iglesias y, sin embargo, sean cada vez más una sola Iglesia[41]. Por ello, la meta del proceso ecuménico es la unidad en la *communio* de las Iglesias o, mejor dicho, la unidad en la *communio* de la Iglesia[42].

Solo podemos tratar de alcanzar de modo creíble el objetivo al que aspira el ecumenismo si realizamos de modo ejemplar, en nuestra Iglesia, la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular como unidad en la pluralidad y como pluralidad en la unidad. Una visión unilateralmente universalista suscita desconfianzas y recuerdos dolorosos y

tiene efectos desalentadores para el ecumenismo. En el diálogo tanto con los ortodoxos como con las comunidades eclesiales o Iglesias evangélicas es importante mostrar que una Iglesia particular (al igual que un patriarcado, una Iglesia territorial evangélica u otros grupos confesionales) puede ser Iglesia de Jesucristo en sentido pleno solo en la comunión con la Iglesia universal, pero, por otro lado, es necesario poner de manifiesto que tal unidad en la *communio* no oprime ni absorbe a las Iglesias particulares y sus legítimas tradiciones, sino que les ofrece un espacio de legítima libertad, porque solo así puede ser realizada concretamente la entera plenitud de la catolicidad[43].

Una relación equilibrada entre Iglesia universal e Iglesia local no contradice el servicio petrino en la Iglesia, sino que corresponde a su sentido intrínseco. Su tarea, en efecto, es la de «confirmar a los hermanos» (Lc 22,32). Debe fortalecer al episcopado y, por tanto, a las Iglesias locales, manteniéndolas en la unidad[44]. El papa Juan Pablo II ha invitado a un diálogo ecuménico fraterno, que se podrá mantener concretamente en el futuro[45]. Si es el mismo papa quien invita a semejante diálogo fraterno, entonces no puede ser improcedente expresar con franqueza la propia opinión sobre la recta definición de la relación entre Iglesia universal e Iglesia local.

---

[1]. Cf. el debate posterior, presentado por M. Kehl, «Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen», en P. Walter, K. Krämer y G. Augustin (eds.): *Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS Walter Kasper zum 70. Geburtstag), Freiburg i.Br. 2003, 81-101; cf. también la posterior exposición, reimpresa en el presente volumen, 92-96 («La Iglesia una y las múltiples Iglesias locales»).

[2]. Cf. «Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes», en *Auf eine neue Art «Kirche sein»* (FS J. Homeyer), München 1999, 32-48.

[3]. Cf. «L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen Gentium"», en Il Concilio Vaticano *II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo,* ed. por R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, 66-81.

[4]. J. Ratzinger ha elaborado de manera convincente el doble servicio a la unidad y el obispo como vínculo de unidad entre su Iglesia local y la Iglesia universal en *Zur Gemeinschaft berufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i.Br. 1991, 89s.

[5]. Cf. *Lumen Gentium* 27, 37; *Christus Dominus* 16.

[6]. Cf. *Lumen Gentium* 26; *Christus Dominus* 11.

[7]. Cf. *Lumen Gentium* 27.

[8]. Cf. *Christus Dominus* 8.

[9]. Ha llamado la atención sobre este hecho sobre todo la Oxford Lecture del arzobispo John R. Quinn, reimpresa en *The Exercise of the Primacy*, ed. por Ph. Zago y T. W. Tilley, New York 1998. Las peticiones de los cardenales König, Martini, etc., van en la misma dirección.

[10]. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, del 28 de mayo de 1992, 9.

[11]. Cf., por ejemplo, mi artículo «La Iglesia como *communio*», reimpreso en el presente volumen, 405-425, donde de ningún modo se puede encontrar la posición criticada por el cardenal Ratzinger, a saber, la de una concepción meramente horizontal de la *communio*.

[12]. J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg i.Br. 1994, 110 [trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998].

[13]. *Ibid.*, 334.

[14]. *Ibid.*, 218, 224.

[15]. Cf. Ignacio de Antioquía, «An die Epheser», Praescr., en *Die Apostolischen Väter*, ed. por J. A. Fischer, Darmstadt 1956, 142 [trad. esp.: «Firma y saludo» de la *Carta a los Efesios*, en Padres Apostólicos, ed. de Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1985, 447]; también en otros «Saludos» de las cartas. Otros testimonios en H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 49.

[16]. Los rasgos fundamentales de la eclesiología de *communio* de la Iglesia de los orígenes han sido presentados por L. Hertling, «communio und Primat – Kirche und Papsttum in der Antike»: *Una Sancta* 17 (1962), 91-125. Esta visión se vio confirmada y ampliada después de muchas maneras. Así también J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft berufen, op. cit.*, 70-88. Importantes contribuciones menos recientes en Id., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969 [trad. cast.: El nuevo pueblo de *Dios: esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972].

[17]. Cf. el canon 4 del concilio de Nicea, cit. en *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, ed. por G. Alberigo et al., Freiburg i.Br. 1962, 6s.

[18]. Cf. los cánones 4, 6, 8, cit. *Ibid.*, 6-9.

[19]. K. Baus, en *Handbuch der Kirchengeschichte* 2/1, Freiburg i.Br. 1973, 38-42; G. Schwaiger, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, München 1977, 27.

[20]. Cf. Ignacio de Antioquía, «An die Römer», Praescr., en *Die Apostolischen Väter, op. cit.*, 183 [trad. esp.: «Firma y saludo» de la Carta a los Romanos, en Padres Apostólicos, op. cit., 474].

[21]. Para esta interpretación, *Ibid.*, 129s.

[22]. Cf. *Conciliorum oecumenicorum Decreta, op. cit.*, 28.

[23]. Cf. *Ibid.*, 75s.

[24]. Reimpreso sin cambios en J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209 [trad. cast.: *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985]. Posteriormente, J. Ratzinger no ha retirado esta posición, sino que la ha delimitado contra los malentendidos, explicando que con ella no deseaba un retorno al primer milenio y, por tanto, un paso atrás en el ecumenismo; cf. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene*, Politik, Einsiedeln 1987, 76s, 81s [trad. cast.: *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987].

[25]. Cf. Y. Congar, «Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma», en HDG 3/3c, Freiburg i.Br. 1971, 57s, 60s, 63s y *passim* [trad. esp.: «Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días», en *Historia de los Dogmas*, tomo 3, cuaderno 3c-d, BAC, Madrid 1976].

[26]. Cf. Y. Congar, *Ibid.*, 144: «Buenaventura fue en el siglo XIII el más importante teórico de la monarquía papal».

[27]. Cf. W. Kasper, «Steuermann mitten im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin», en *Theologie und Kirche,* vol. 2, Mainz 1999, 103-127, aquí: 122-124.

[28]. Cf. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i.Br. 1986, 33 («El futuro que brota de la fuerza del concilio. Comentario de Walter Kasper al sínodo extraordinario de los obispos de 1985», reimpreso en el presente volumen, 153-199).

[29]. Cf. W. Thönissen, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i.Br. 1996.

[30]. Cf. «Osservatore Romano» del 23 de junio de 1993 [trad. al.: *HerKorr* 47 [1993], 406-411].

[31]. Cf. *Lumen Gentium* 8. Al respecto, cf. la más reciente declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Jesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, del 6 de agosto de 2000, 16s; no podemos tratar aquí los problemas planteados en esta declaración.

[32]. Cf. *Lumen Gentium* 26.

[33]. Cf. *Lumen Gentium* 4; *Unitatis Redintegratio* 2.

[34]. H. de Lubac, «Die Lehre von der Kirche», art. cit., 50.

[35]. *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, 9.

[36]. Cf. M. Theobald, «Der römische Zentralismus und die Jerusalemer Urgemeinde»: ThQ 180 (2000), 225-228.

[37]. Cf. Clemente de Roma, *Epistula II ad Cor. 14, 2;* Pastor de Hermas, Vis. 2, 4. Sobre Orígenes, cf. P.-Th. Camelot, «Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus», en HDG 3/3b, Freiburg i.Br. 1970, 9 [trad. esp.: «Eclesiología. Escritura y Patrística hasta san Agustín», en *Historia de los Dogmas*, tomo 3, cuaderno 3a-b, BAC, Madrid 1978]; sobre Agustín, cf. Y. Congar, «Die Lehre von der Kirche», art. cit., 6-8.

[38]. Cf. «Präexistenzvorstellungen», en LThK3 8 (1999), 491-493.

[39]. Cf. H. de Lubac, «Die Lehre von der Kirche», art. cit., 52s. De Lubac, que en otros lugares pone en guardia expresamente frente a los peligros de una perspectiva sociológica y un nacionalismo exacerbado y que, por tanto, es un testigo fiable a este respecto, expresa claramente que el factor sociocultural tiene mucha importancia en el tema que nos ocupa (cf. 45s).

[40]. La disputa acerca de si lo universal existe «antes de», «en» o, sobre la base de un proceso de abstracción, solo «después» de lo concreto, es un problema que se afrontó en el debate medieval sobre los universales.

[41]. Cf. J. Ratzinger, «Die Kirche und die Kirchen»: *Reformatio* 13 (1964), 105.

[42]. Cf. W. Kasper, «Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive. Eine Problemskizze», en *Glaube und Gemeinschaft* (FS W. Scheele), Würzburg 2000, 100-117.

[43]. Cf. *Unitatis Redintegratio* 4.

[44]. Cf. DH 3961; *Lumen Gentium* 27.

[45]. Cf. *Ut unum sint* 95.

Abreviaturas

AA = *Apostolicam Actuositatem*, decreto del Vaticano II sobre el apostolado de los seglares

AAS = *Acta Apostolicae Sedis*

AG = *Ad Gentes*, decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia

BSEKL = *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1998^{12}

CA = *Confessio Augustana*, Confesión de Augsburgo

CCSL = *Corpus Christianorum Series Latina*, 194 vols., 1953ss, Turnhout (Bélgica)

CD = *Christus Dominus*, decreto del concilio Vaticano II sobre el oficio pastoral de los obispos

Conc (D) = *Concilium*, ed. alemana

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 95 vols., Salzburg 1866ss

DH = H. Denzinger y P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, latín-alemán, Freiburg i.Br. 199137 [trad. esp. de los textos orig.: El magisterio de la Iglesia, Herder, Barcelona 2006]

DV = *Dei Verbum*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la divina revelación

EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3 vols., 2ª ed., dir. por H. Brunotte y O. Weber, Göttingen 1961-1962

EN = *Evangelii nuntiandi*, exhortación apostólica de Pablo VI (1975)

EThL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*

FS = *Festchrift*, libro homenaje

GCS = *Griechischen Christlichen Schriftsteller*, 74 vols., Berlin 1891ss

GE = *Gravissimum educationis*, declaración del Vaticano II sobre la educación cristiana de la juventud

GS = *Gaudium et Spes*, constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual

HDG = *Handbuch der Dogmengeschichte*, 21 tomos, dir. por M. Schmaus et al., Freiburg i.B. 1951ss, en curso de publicación [trad. esp. parcial: *Historia de los Dogmas*, BAC, Madrid 1973ss]

HerKorr = *Herder Korrespondenz*

HPhG = *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, 3 vols., dir. por H. Krings et al., Münich 1973-1974 [trad. esp.: *Conceptos fundamentales de filosofía*, Herder, Barcelona 1977]

HWPh = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., dir. por J. Ritter et al., Basel 1971-2007

IkaZ = *Internationale katholische Zeitschrift «communio»* (a partir de 1979, con algunas interrupciones, algunos de sus artículos se publican también en español en la Revista Internacional de *Teología «communio»*)

IM = *Inter mirifica*, decreto del Vaticano II sobre los medios de comunicación social

KuD = *Kerygma und Dogma*

LG = *Lumen Gentium*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia

LThK2 = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por J. Höfer y K. Rahner, Freiburg i.Br. 1957-1967

LThK3 = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por W. Kasper et al., Freiburg i.Br. 1993-2001

MThZ = *Münchener Theologische Zeitschrift*

NA = *Nostra Aetate*, declaración del Vaticano II sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas

NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*

OCWK Obra Completa de Walter Kasper, publicada en español por la editorial Sal Terrae

OE = *Orientalium Ecclesiarum*, decreto del Vaticano II sobre las Iglesias orientales católicas

OT = *Optatam Totius*, decreto del Vaticano II sobre la formación sacerdotal

PL = *Migne Patrologia Latina*, 217 vols. e Índices, Paris 1844-1865

PO = *Presbyterorum Ordinis*, decreto del Vaticano II sobre el ministerio y la vida de los presbíteros

QD = *Quaestiones disputatae*, colección publicada por la editorial Herder, Freiburg i.Br.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, 24 vols. y varios vols. supls., dir. por Th. Klauser et al., Stuttgart 1950-2012

RGG3 = *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3ª ed., 5 vols. e Índices, dir. por K. Galling, Tübingen 1957-1962

RGG4 = *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4ª ed., 8 vols. e Índices, dir. por H.D. Betz, E. Jüngel et al., Tübingen 1998-2007

SC = *Sacrosanctum Concilium*, constitución del concilio Vaticano II sobre la sagrada liturgia

SM = *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, 4 vols., dir. por A. Darlap y K. Rahner, Freiburg i.Br. / Basel / Wien, 1967-1969 [trad. esp.: Sacramentum mundi: enciclopedia teológica, 6 vols., Herder, Barcelona 1968-1969]

StdZ = *Stimmen der Zeit*

ThQ = *Theologische Quartalschrift*

ThWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, fundado por G. Kittel, dir. por G. Friedrich, 10 vols., Stuttgart 1933-1979

TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, 36 vols. e Índices, dir. por H. Balz, G. Krause y G. Müller, Berlin 1974- 2004 (Índices en 2010)

UR = *Unitatis Redintegratio*, decreto del Vaticano II sobre ecumenismo

WA = *Weimarer Ausgabe* de las Obras Completas (edición crítica) de Martín Lutero, 120 vols., Weimar 1883-2009

ZThK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Fuentes

1. «Die Kirche Jesu Christi – auf dem Weg zu einer *communio*-Ekklesiologie». (Inédito).

2. «Kirche nach dem Konzil», en V. Hochgrebe (ed.), *Christliche Verantwortung. Eine ökumenische Bestandsaufnahme zeitgemäßer Ethik*, Würzburg 1969, 306-316.

3. «Kirche als zukunftsoffene charismatische Gemeinschaft», en E. Spath (ed.), *Offene Horizonte. Selbstfindung – Glaube – Engagement*, Freiburg 1971, 129-133.

4. «Der Weg der Kirche in die Zukunft», en *Nur kein Geist der Verzagtheit*. Festschrift für Bischof Dr. C. J. Leiprecht, ed. a cargo de la Informationsstelle der Diözese Rottenburg, Ruit bei Stuttgart 1973, 79-95.

5. «Zukunft aus der Kraft des Konzils», en *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg i. Br. 1986, 49-112.

6. «Die bleibende Herausforderungen durch das II. Vatikanische Konzil», en G. W. Hunold – W. Korff (eds.), *Die Welt für morgen: Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft*. Festschrift für F. Böckle, München 1986, 413-425; W. Kasper, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 290-299.

7. «Kirche – Wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils», 1ª ed., Paderborn 1987; «Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils», reimpr., Paderborn 1987; 3ª ed. rev., Paderborn 1994.

8. «"Wieder die Unglückspropheten": Die Vision des Konzils von der Erneuerung der Kirche»: *Internationale Katholische Zeitschrift communio* 19 (1990), 514-526.

9. «Die Kirche so gestalten, dass sie Kirche in der Welt von heute ist: Die Aktualität des Konzils in der Lehre Papst Johannes Paul II.»: *Osservatore Romano* (ed. alemana) 15/16 (1990) (13 de abril de 1990), 6.

10. «Die Kirche als Mysterium», en M. Seybold (ed.), *Fragen in der Kirche an die Kirche* (Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge 6), Eichstätt 1988, 32-52.

11. «Die Kirche als Sakrament des Geistes», en W. Kasper – G. Sauter (eds.), *Die Kirche – Ort des Geistes* (Kleine ökumenische Schriften 8), Freiburg i. Br. 1976, 13-55.

12. «Die Kirche als universales Sakrament des Heils», en E. Klinger – K. Wittstadt (eds.), Glaube *im Prozeß: Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg i. Br. 1984, 221-239.

13. «Die soteriologische Rolle der Kirche und die Sakramente des Heils», en La Salvezza *Oggi. Congresso Internazionale di Missiologia. Pontificia Universitas Urbaniana* (Studia Urbaniana 34), Roma 1989, 33-60.

14. «Warum noch Mission?»: *Ordenskorrespondenz* 9 (1968), 247-261.

15. «Die Kirche als universales Sakrament des Heils: Überlegungen zur Theologie der Mission», en A. Bsteh (ed.), *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt* (Beiträge zur Religionstheologie 1), Mödling 1976, 33-55.

16. «Die Kirche als Sakrament der Einheit»: *Internationale Katholische Zeitschrift communio* 16 (1987), 2-8.

17. «Kirche als communio – Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Konzils», en F. Kardinal König (ed.), *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils* (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 123), Düsseldorf 1986, 62-84; W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 272-289.

18. «Kirche – Glaubensgeheimnis und Institution», en P. Refenberg – A. von Hooff – W. Seidel (eds.), *Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend*, Würzburg 1998, 273-292.

19. «Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche»: Herder *Korrespondenz* 41 (1987), 232-236.

20. «Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche»: *Internationale Katholische Zeitschrift communio* 18 (1989), 155-162.

21. «Kirche und Gemeinde – Zur Vielheit und Vielfalt in der Kirche»: *Der Seelsorger* 38 (1968), 387-393; «Kirche und Gemeinde»: *Unsere Seelsorge* 18 (1968),

1-4.

22. «Zur Theologie der Gemeinde», en M. Enkrich – A. Exeler (eds.), *Kirche, Kader, Konsumenten*, Mainz 1971, 121-131.

23. «Elemente einer Theologie der Gemeinde», en J. Möller (ed.), *Virtus politica*. Festschrift für A. Hufnagel, Stuttgart 1974, 33-50; *Lebendige Seelsorge* 27 (1976), 289-298.

24. «Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freund-schaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger»: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), 795-804.

Índice